Sammlung Göschen

Die christlichen Literaturen des Orients

Von

Dr. Anton Baumstark

I

Einleitung

I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum



Sammlung Göschen

Die christlichen Literaturen des Orients

Von

Dr. Anton Baumstark

I

Einleitung

I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum



Leipzig

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung

1911

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Inhaltsübersicht.

Literatur.

Allgemeines.

Alexander Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur. Band I. Die Literaturen Westasiens und der Nilländer. Freiburg i. B. 1897. S. 154—268.

Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwickelung und ihre Ziele. Herausgegeben von Paul Hinneberg. Teil I, Abteilung VII. Die orientalischen Literaturen. Berlin und Leipzig 1906 (= K. d. G.).

Die Literaturen des Orients in Einzeldarstellungen. VII. Bd. Zweite Abteilung: Geschichte der christlichen Literaturen des Orients. Leipzig 1907 (= L. d. O.).

Revue de l'Orient Chrétien. Paris 1895 ff.

Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients. Rom-Leipzig 1901 ff. (= O. C.).

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Paris 1903 ff.

Patrologia Orientalis. Par R. Graffin et F. Nau. Paris 1903 ff.

Vgl. A. Baumstark, Die Messe im Morgenland. Kempten-München 1906. J. G. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque commentatio. Leipzig 1842.

Christlich-palästinensische Literatur.

Burkitt, Christian Palestinian Literature, im Journal of theological Studies II (1901) S. 174—185.

Syrische Literatur.

J. Sim. Assemani, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. Rom 1719—28.

A. Fr. Pfeiffer, Joseph Simon Assemanns orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern in einen Auszug gebracht. Erlangen 1776.

G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae. Münster 1871.

W. Wright, A short history of syriae literature. London 1894.

R. Duval, Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque. Paris 1899. 2. Aufl. 1901. 3. Aufl. 1907.

Th. Nöldeke, Die aramäische Literatur. K. d. G. S. 103 bis 123.

C. Brockelmann, Die syrische und die christlich-arabische Literatur. L. d. O. S. 1—74.

Vgl. A. Baumstark, Lucubrationes Syro-Graecae. Supplemente der Fleckeisenschen Philologischen Jahrbücher XXI, S. 353—527, Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert I. Bd. Leipzig 1900; Die Evangelienexegese der der syrischen Jakobiten. O. C. II, S. 151—169; 358—389; Syrische und hellenistische Dichtung, in „Gottesminne“ III, S. 570—593; Ad. Merx, Historia artis grammaticae apud Syros. Leipzig 1889; E. Rénan, De philosophia peripatetica apud Syros. Paris 1852.

Eine sorgfältige Bibliographie bei Eb. Nestle, Syrische Grammatik mit Literatur, Chrestomathie und Glossar. 2. Aufl. Berlin 1888.

Koptische Literatur.

J. Leipoldt, Geschichte der koptischen Literatur. L. d. O. S. 132—183.

Vgl. H. Junker, Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts. O. C. VI, S. 139—411; VII, S. 136—253.

Eine sorgfältige Bibliographie bei G. Steindorff, Koptische Grammatik. 2. Aufl. Berlin 1904; dazu Nachtrag der laufenden Literatur durch W. E. Crum in den Jahresberichten des Egypt Exploration Fund unter: „Christian Egypt“.

Einleitung.

Die historischen Entwicklungsbedingungen des christlich-orientalischen Schrifttums.

Das Erbe der antiken Literaturentwicklung hat im Gebiete des ehemaligen römischen Imperiums und über dessen Grenzen hinaus unmittelbar ein literarisches Schaffen von wesenhaft christlichem Charakter angetreten, das, hauptsächlich, ja vielfach ausschließlich von Geistlichen gepflegt, in seiner ganzen Eigenart durch die führende kulturelle Stellung der Kirche bedingt, nur allmählich in seinem Schatten die Keime neuer, sich vom kirchlichen Einflusse emanzipierender Nationalliteraturen heranreifen ließ.

Die Muttersprache dieses spezifisch christlichen Schrifttums war das Griechische gewesen, dessen sich bekanntlich auch die ältesten Schriftsteller der römischen und der gallischen Kirche bedienten. Seinen zentralen Grundstock wird man dementsprechend in der frühchristlich-griechischen, der byzantinischen und der von diesen beiden abhängigen kirchenslawischen Literatur erblicken. Westlich von dieser gräko-slawischen Mittelinie ist die christlich-lateinische Literatur, deren Wiege noch mehr als in Rom im romanisierten Nordafrika gestanden hatte, während langer Jahrhunderte der internationale Ausdruck für das geistige Leben des gesamten durch die Stürme der Völkerwanderung

umgestalteten Abendlandes geblieben. Der uralte Kulturboden des Ostens hat demgegenüber in Vorderasien, Ägypten und dessen südlichen Hinterländern eine Reihe christlich-orientalischer Einzelliteraturen zur Entwicklung gebracht, deren Vielheit seiner Neigung zu nationalkirchlichen Sonderbildungen entspricht. Von semitischen Sprachen haben hier das Aramäische, Arabische und Äthiopische, es haben ferner die letzte Entwicklungsstufe der Jahrtausende alten Landessprache Ägyptens, das Koptische, das der indogermanischen Sprachenfamilie angehörende Armenische und das Idiom des Kaukasusvolkes der Georgier, als Ausdrucksmittel christlichen Geisteslebens eine hervorragende Bedeutung gewonnen.

Ein christliches Schrifttum hat es außerdem auch in mittelpersischer Sprache, dem sog. Pehlewi, und in der Nuba-Sprache des Sudans gegeben. Der ersteren haben sich nestorianische Kirchenfürsten bis in das 9. Jahrhundert vielleicht häufiger literarisch bedient, als die dürftigen diesbezüglichen Nachrichten ahnen lassen. Doch ist von einschlägigen Texten bislang kaum etwas zutage getreten. Reste der altnubischen christlichen Literatur sind dagegen neuerdings in Bruchstücken von Handschriften etwa des 10. bis 11. Jahrhunderts bekannt geworden. Neben dem Fragment eines kirchlichen Perikopenbuches handelt es sich um ein Apokryphon, das über eine von Christus vor seiner Himmelfahrt an die Apostel gerichtete Lehrrede berichtet und u. a. einen hymnenartigen Preis des Kreuzes enthält, einen Text über den Martyrer Menas, den wundermächtigen Patron der libyschen Wüste, und vielleicht eine Übersetzung der Konzilskanones von Nikaia. Indessen entziehen sich diese Literaturdenkmäler vorläufig noch einer vollständigen Entzifferung.

Die folgende Darstellung versucht es, über die Entwicklung und die wichtigsten Erscheinungen der verschiedenen Zweige dieses christlich-orientalischen Schrifttums in dem bescheidenen Rahmen eines einheitlichen

elementaren Überblicks zu orientieren. Ein solcher Versuch kann nicht gemacht werden, ohne zunächst auf die allgemeinen historischen Vorbedingungen einzugehen, unter denen sich jene Entwicklung vollzog.

1. Die Ausbreitung des Christentums im Orient. — Schon der palästinensische Mutterboden der christlichen Verkündigung war ein gemischtsprachlicher gewesen, auf dem, abgesehen von dem Latein der römischen Garnisonen und Verwaltungsorgane und dem Hebräischen der jüdischen Liturgie und Gelehrtenliteratur, der griechischen Weltsprache als eigentliche Landessprache ein westlicher Dialekt des Aramäischen gegenüberstand, das sich unter der persischen Herrschaft als internationales Verständigungsmittel von Mesopotamien bis nach Ägypten hinein verbreitet hatte. Außerhalb Palästinas hat das Christentum dann allerdings zunächst in den griechisch redenden Gebieten und Bevölkerungsschichten des Orients sich verbreitet, in denen das selbst nach Sprache und Kultur hellenistische Judentum der westlichen Diaspora und dessen Proselyten ihm die Wege gebahnt hatten.

Aber spätestens im Laufe des 2. Jahrhunderts hat die christliche Propaganda, den Handels- und Verkehrsstraßen auch der östlichen jüdischen Diaspora folgend, vom griechischen erfolgreich auf das ostaramäische Sprachgebiet übergegriffen, wo zwischen dem Römer- und dem Partherreiche eingebettete Pufferstaaten vom Westen herkommenden Kultureinflüssen weit geöffnet waren. Die östlich vom oberen Tigris gelegene Landschaft Adiabene ist wohl der älteste, die nordmesopotamische Osrhoëne mit ihrer Hauptstadt Edessa der weitaus bedeutsamste Herd eines national-aramäischen Christentums geworden, dessen Sendboten, noch weiter

ostwärts vordringend, die Kirche des neupersischen Reiches der Sassaniden begründeten, das seit dem Jahre 224 an die Stelle des parthischen der Arsakiden getreten war.

Die erste Verkündigung des Evangeliums im mesopotamisch-persischen Osten wird von der Legende dem Apostel Thomas oder einem der siebzig Herrenjünger des Namens Addai bzw. dessen Schüler Mâr(j) zugeschrieben. Als historisch bezeugt darf heute die Verbreitung des Christentums in der Adiabene bereits für den Anfang des 2. Jahrhunderts gelten. Sie könnte hier sehr wohl in unmittelbarem Zusammenhange mit den außerordentlichen Erfolgen zunächst der jüdischen Propaganda stehen, welche in der Zeit des Kaiser Klaudius (41—54) den Landesherrn Izates, dessen Mutter Helena und die gesamte königliche Familie für den mosaischen Monotheismus gewonnen hatte. Von den Beherrschern der Osrhoëne soll einer Sage zufolge, der auf Grund angeblicher Dokumente eines edessenischen Archivs schon Eusebios eine Stelle in seiner Kirchengeschichte einräumte, Abhgar V Ukkama („der Schwarze") (4 v.—7 n. und wieder 13—50 n. Chr.) sogar mit dem Heiland selbst in Briefwechsel gestanden und hernach von Addai die Taufe empfangen haben. Tatsächlich hat aber erst Abhgar IX. (179 bis 216), gleich jenem Zeitgenossen Christi der Sohn eines Maʿnû, — wohl bald nach einer im Jahre 202 unternommenen Reise nach Rom und vielleicht unter dem Einfluß derselben — das Christentum angenommen. Eine ursprünglich judenchristliche Gemeinde kann indessen damals schon geraume Zeit in Edessa bestanden haben und eine Reorganisation dieser Gemeinde das Werk des ersten heidenchristlichen Bischofs der Stadt, eines Pâlûṭ, gewesen sein, der zu Antiocheia von dem dortigen Bischof Serapion (190—210) die Weihe erhielt. Seit 216, von einer vorübergehenden Restauration des einheimischen Königtums abgesehen, unmittelbar dem römischen Reiche einverleibt, hat die Osrhoëne alsdann noch die letzten großen Christenverfolgungen desselben mitzuempfinden gehabt.

Die einheitliche Organisation der persischen Reichskirche unter dem Primat des den Titel eines Katholikos

führenden Oberbischofs der Doppelhauptstadt Seleukeia-Ktesiphon reicht bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts zurück. Auch sie hat, immer unter Beibehaltung der vom Westen her übernommenen ostaramäischen Kirchensprache, eine weitere nach Osten gerichtete Missionstätigkeit entwickelt. Im Anfang des 6. Jahrhunderts hatte diese bereits an der Malabarküste und auf Ceylon bedeutende Erfolge aufzuweisen. Von denjenigen, welche ihr selbst in China beschieden waren, legt ein Steindenkmal vom Jahre 781 bei Singanfu mit seiner zweisprachigen syrisch-chinesischen Inschrift Zeugnis ab. Dagegen hat das persische Christentum in seinem Mutterlande den vollkommenen Sieg über die zoroastrische Nationalreligion niemals zu erringen vermocht. Auch nach derjenigen Sâpûrs II. (309—379), die, durch ein Edikt vom Jahre 317 entfesselt, seit 340 mit erhöhter Grausamkeit eingesetzt hatte, ist es vielmehr bis zum Untergange des Sassanidenreiches hier immer wieder der Gegenstand blutiger Verfolgungen gewesen.

Erfolgreicher ist in der Bekämpfung des einheimischen Heidentums eine nach Norden zu über das griechische Sprachgebiet hinausgreifende christliche Propaganda gewesen, deren Träger wenigstens ursprünglich nicht sowoh griechische, als vielmehr gleichfalls aramäische Missionare waren. Unter König Trdat (ca. 282—330) ist das Christentum die offizielle Staatsreligion Armeniens geworden, und eine gleiche Stellung hat es alsbald unter einem König Mirian (ca. 265—342) wesentlich wohl zweifellos von Armenien aus auch bei den Georgiern gewonnen.

Auch die Anfänge einer christlichen Mission bei den Armeniern und den Georgiern werden durch die Legende bis in das apostolische Zeitalter hinaufgerückt. Die offizielle

Bekehrung Armeniens erscheint in der Überlieferung als das Werk des hl. Grigor (Gregorios) des „Erleuchters“, der auf griechischem Boden in dem kappadokischen Kaisareia die bischöfliche Weihe erhielt. Doch haben vor und neben ihm syrische Glaubensboten an derselben einen hervorragenden Anteil gehabt. Die offizielle Bekehrungsgeschichte Georgiens ist aufs engste mit der stark sagenhaften Gestalt einer hl. Jungfrau Nina oder Theognosta verknüpft, die aus Syrien über Armenien in das Gebirgsland des Kaukasus gekommen wäre, wo aus Konstantinopel berufene Geistliche das von ihr begonnene Missionswerk vollendet hätten. Die Häupter der beiden nördlichen Nationalkirchen führten seit alters gleichfalls den Titel eines Katholikos.

Inzwischen hatten auch innerhalb der römischen Reichsgrenzen immer entschiedener gerade die nicht griechisch redenden breiten Bevölkerungsmassen der Ostprovinzen sich dem Christentum zugewandt. Das aramäische Kirchengebiet erweiterte sich dadurch nach Westen, wie durch die persische Missionstätigkeit nach Osten zu, und seit die Bauern- und Handwerkerkreise des Nillandes sich in Menge zum Glauben an den Gekreuzigten bekannten, trat dem griechischen Kirchentum Alexandreias ein national-ägyptisches zur Seite, für dessen Entwicklung der äußerste Süden Ägyptens, die alte Thebais, das Sâ'id der späteren arabischen Geographen, die nämliche Bedeutung gewann, welche für diejenige des national-aramäischen der Adiabene und Osrhoëne zukam.

Eine werbende Kraft hat dieses koptische Christentum allerdings höchstens bei dem nubischen Volkstum des unmittelbar benachbarten Sudans bekundet. Im übrigen sind auch nach Süden zu die wesentlichen Eroberungen für das Christentum durch Sendboten, sei es der griechisch, sei es der aramäisch redenden Kirche Syriens gemacht worden. Es waren zunächst nicht

wenige Stämme Arabiens, welche dasselbe von dieser Seite her empfingen. Das Fürstentum der Gassân am nordwestlichen und dasjenige von al-Ḥîra unter den Fürsten aus dem Hause der Lachm am nordöstlichen Rande der arabischen Wüste, im Norden ferner alle Qudâʿastämme, im Süden die Banû-l-Ḥâriṯ ibn Kaʿb und ihre Nachbarn haben sich in vorislamischer Zeit zu ihm bekannt, und auch im Neǧrân und im himjartischen Reiche, wo freilich jüdische Propaganda sich noch größerer Erfolge erfreute, ist es verbreitet gewesen. Vor allem aber wurde es über das Rote Meer hinüber auch nach dem altäthiopischen Reiche von Aksûm getragen, dessen Bestand durch die Angaben grichischer Schriftsteller bereits für das 1. nachchristliche Jahrhundert gesichert wird, während seine Christianisierung nach Maßgabe der Inschriften seiner Könige etwa in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts erfolgt sein dürfte.

Als die ersten Apostel Äthiopiens werden von der Überlieferung Aidesios und Frumentios, die Söhne eines antiochenischen Kaufmanns Meropios, genannt, von welchen der zweite unter dem Namen Abbâ Salâmâ der Begründer der einheimischen Hierarchie geworden wäre. Ihre Wirksamkeit soll noch in die Lebenszeit des hl. Athanasios gefallen sein. Ein Kreis von „neun Heiligen“, wohl aus Südarabien gekommenen syrischen Mönchen, soll wenig später das von ihnen Geschaffene endgültig befestigt haben. Von den Inschriften dreier aksumitischer Herrscher des 4. und 5. Jahrhunderts, ʿAizane, Ela-ʿÂmêdâ und Tazênâ (?), bekunden erst diejenigen des dritten den Übergang von heidnischem zu christlichem Glauben. Späterhin hat sich das aksumitische Reich als Schutzmacht auch der südarabischen Christen gefühlt. Als der sich zum Judentum bekennende himjaritische Herrscher Ḍû-Nuwâs ums Jahr 524 in blutigem Religionskrieg deren Vernichtung unternahm, ist einer seiner Könige, Ela-Aṣbeḥa oder Kâlêb mit Namen, an der Spitze eines starken Heeres nach Arabien übergesetzt, um für die Hingemordeten Rache zu üben, den Bedrängten beizustehen.

Bis unter die Mauern von Mekka sind in dieser Zeit siegreiche äthiopische Scharen vorgedrungen.

2. Hellenismus und Orient. — Vergleicht man die Verhältnisse, welche sich bei der Ausbreitung des Christentums im nichtgriechischen Orient, und diejenigen, welche sich bei der Christianisierung der jungen germanischen Völkerwelt des Abendlandes ergaben, miteinander, so ist ein für die literarische Entwicklung entscheidender Gegensatz nicht einen Augenblick zu verkennen. Während die abendländischen Missionare überallhin die lateinische Bibel und den lateinischen Gottesdienst verbreiteten, mit dem Christentum selbst auch die Keime des einheitlichen christlich-lateinischen Schrifttums verbreitend, hat ähnliches im Osten wohl bis zu einem gewissen Grade bezüglich des Aramäischen, nicht aber bezüglich des Griechischen stattgefunden. Kein einziger Teil des frühchristlich-orientalischen Missionsgebietes hat mit dem neuen Glauben die Sprache seiner Offenbarungsschriften als Grundlage seiner kirchlichen Kultur übernommen. Immer wieder ist vielmehr die Übertragung von Bibel und Liturgie in die Landessprache diejenige Aufgabe, welche sich den Glaubensboten fast unverweilt aufdrängt. Diese werden nicht zu Verbreitern eines einzigen universalkirchlichen, sondern zu Begründern mannigfaltigen kirchlich-nationalen Schrifttums.

Es wäre verfehlt, hier von einer bewußten, auf irgendwelcher Überlegung beruhenden Anwendung verschiedener Missionsmethoden zu reden. Sucht man nach einer Erklärung für die Tatsache des ausgesprochen völkischen Charakters alles nicht bodenständig griechischen Christentums im Orient, so wird vielmehr auf eine allgemeine kulturelle Erscheinung zu verweisen sein, die in neuerer Zeit besonders durch die kunstgeschichtliche

Forschung ans Licht gestellt wurde. Es ist dies das Wiedererstarken der uralten orientalischen Kulturelemente auf Kosten des hellenistischen.

Der Vorderorient war durch die unerhörten Waffenerfolge Alexanders d. Gr. einem Prozeß weitgehender Hellenisierung erschlossen worden. Griechische Sprache und Bildung hielten ihren siegreichen Einzug allüberall, wo bisher national-orientalische Eigenart geherrscht hatte, und verbanden den ganzen Umkreis des östlichen Mittelmeerbeckens zu einer einheitlichen hellenistischen Kulturwelt. Aber so recht eigentlich haben zu dieser Kulturwelt doch immer nur die Küstenzonen gehört. In den Hinterlandsmassen hat alles Griechische stets bloß einen dünnen Firnis gebildet, der in die gewaltige Unterschicht des Altorientalischen niemals hineingedrungen ist. Dies Altorientalische machte sich, je länger, um so kraftvoller geltend. Das zurückgedrängte aber nicht überwundene drängte wieder vor. Das Anwachsen der parthischen und der neupersischen Macht mit allen den schweren Kämpfen, welche die römischen Waffen gegen den östlichen Feind zu bestehen hatten, den Niederlagen, welche sie ihm gegenüber erlitten, ist der Ausdruck dieses Vordringens auf dem Gebiete der politischen Geschichte. Der religiöse Synkretismus der römischen Kaiserzeit, die Umwandlung der Philosophie in eine pantheistische Erlösungsreligion, welche der Neuplatonismus vollzog, zeigen, wie sehr auch auf dem Gebiete des Geisteslebens die Bewegung eine rückläufige geworden, der Hellenismus seinerseits in einem Prozeß der Orientalisierung fortgeschritten war. Neben der Summe kunstgeschichtlicher Tatsachen, die der bahnbrechende Vertreter der einschlägigen neueren Forschung, J. Strzygowski, bündig in dem Schlagworte von „Hellas

in des Orients Umarmung“ zusammengefaßt hat, muß nun auch die Entwicklung der nichtgriechischen christlichen Literaturen des Ostens als ein Exponent jener großen ostwestlichen Reaktionsbewegung gewürdigt werden, deren Wellengang auch den Samen des Christentums selbst und innerhalb des Frühchristentums die Gedanken der Gnosis, eines Markion und Mani nach dem Westen getragen hat. Es könnte in dieser Richtung nichts bezeichnender sein als der Umstand, daß wenigstens eine jener Literaturen dem christlich-griechischen Schrifttum gegenüber als der gebende, befruchtende Teil erscheint, die altbyzantinische Kirchendichtung sich an dem Muster der syrischen gebildet, eine Übersetzung älterer syrischer Literaturdenkmäler ins Griechische stattgefunden hat.

Die Hymnendichtung des Romanos (im 6. Jahrhundert) zeigt im griechischen Sprachkleide vollkommen die Weise des Madhrâšâ und der Sôghîthâ der aramäisch redenden Syrer. — Über die griechischen Übersetzungen von Stücken wie dem Dialog „über das Schicksal“ und den Thomasakten vgl. unten S. 63. 74. Von anderen syrischen Originalen sind Werke Aphrêms (S. 43), die asketischen Abhandlungen Isḥaqs von Ninive (S. 71), Legenden wie diejenigen vom hl. Alexios und von den „sieben Schläfern“ (S. 86f.), die Akten persischer und edessenischer Märtyrer in die griechische Literatur übergegangen. Noch im 11. Jahrhundert haben ursprüngliche Pehlewiwerke wie Kalîlagh und Damnagh oder das Sindbân-Buch (S. 91f.) ihren Weg in das byzantinische Schrifttum durch Vermittelung syrischer Texte genommen. Vereinzelt wurden auch koptische und armenische Literaturdenkmäler ins Griechische übertragen: so Briefe und die Mönchsregel Pachoms (S. 117f.), bzw. das Buch des angeblichen Agathangelos (II, S. 88f.). Doch kann von einem koptischen oder armenischen Einfluß auf das christlich-griechische Schrifttum deshalb noch nicht die Rede sein.

Die orientalische Reaktion gegen den Hellenismus ging aber nicht nur von einer uralten, sondern vielfach,

so namentlich in Ägypten, auch von einer alternden Kultur aus. Ihre Kraft war mindestens auf literarischem Gebiete verhältnismäßig rasch erschöpft. So hat sich denn der christliche Orient einer äußeren Gräzisierung zwar erwehrt, ist dafür aber nur um so vollkommener dem inneren Einfluß des Griechentums unterlegen. Übersetzungen aus dem Griechischen bilden in allen seinen Literaturen eine grundlegende Schicht, sei es, daß man sich nur die wichtig erscheinenden Stücke christlich-griechischer Literatur aneignete, sei es, daß man, was seitens der Syrer und Armenier geschah, auch auf das wissenschaftlich-literarische Erbe der Antike zurückgriff. Der Umfang dieser Schicht ist in den einzelnen Literaturen ein verschiedener. Ihre Bedeutung ist überall die gleiche. Selbst im aramäischen Sprachgebiete ist sie für die literarische Weiterentwicklung im allgemeinen im höheren Grade maßgeblich geworden als die Schicht ältesten, von griechischen Einflüssen noch nicht wesentlich bestimmten kirchlichen Schrifttums, die ihr hier voranging.

Für uns ist diese griechisch-orientalische Übersetzungsliteratur begreiflicherweise nur da von größerem Werte, wo durch sie im Original Verlorenes gerettet wird. Ihre entwicklungsgeschichtliche Stellung wird aber in ein völlig falsches Licht gerückt, wenn man notgedrungen sich auf eine möglichst summarische Andeutung ihres jeweiligen Bestandes beschränkt, um ungleich eingehender bei den uns interessanteren Originalschöpfungen in der betreffenden Sprache zu verweilen. In ihr hat der Hellenismus sich dem Orient gegenüber schließlich doch als die stärkere Macht erwiesen, sich für die christlich-orientalische Welt in einer wesenhaft gleichen Rolle behauptet, wie sie Rom für die christlich-abendländische

spielt. Während sie ihrer sprachlichen Form nach eine Fortsetzung von Altorientalischem darstellt, ist die christliche Literatur in aramäischer, koptischer und arabischer Zunge, ist, soweit und solange sie den christlich-kirchlichen Charakter bewahrte, auch die Literatur Armeniens, Georgiens und Abessiniens inhaltlich nicht minder als die byzantinische zu einer Fortsetzung des frühchristlich-griechischen Schrifttums geworden.

3. Der christologische Glaubenskampf. — Die innerliche Hellenisierung alles christlich-orientalischen Schrifttums ist eigentümlicherweise gerade durch diejenige dogmen- und kirchengeschichtliche Krise mächtig befördert worden, welche den weitaus größten Teil des nichtgriechischen christlichen Ostens äußerlich von der griechischen Kirche losriß. Der große christologische Glaubenskampf des 5. bis 7. Jahrhunderts hat für die Entwicklung der christlich-orientalischen Literaturen eine derartige Bedeutung gewonnen, daß man bei einer Beschäftigung mit denselben die Hauptdaten seines Verlaufes sich immer gegenwärtig zu halten hat.

Nachdem in den dogmatischen Wirren des 4. Jahrhunderts das Bekenntnis der Wesensgleichheit des Sohnes Gottes mit dem Vater, der wahren und zweifellosen Gottheit Christi den verschiedenen arianischen Richtungen gegenüber sich siegreich durchgesetzt hatte, bildete die Frage nach dem Wie der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem naturgemäß das sozusagen in der Luft liegende Problem weiterer dogmatischer Erörterungen. In ihrer verschiedenen Beantwortung kam der tiefgehende Gegensatz zu gewaltsamem Austrag, der zwischen den beiden großen Theologenschulen des Ostens, den zu rationalistischer Nüchternheit neigenden konservativen Antiochenern mit ihrer historisch-typologi-

schen und den nach immer tiefsinnigerer spekulativer Durchdringung der Glaubensgeheimnisse ringenden fortschrittlichen Alexandrinern mit ihrer allegorischen Bibelerklärung, bestand. In Antiocheia neigte man zur Annahme einer bloß äußerlichen Vereinigung des ewigen Gottessohnes mit einem ihm nur als Tempel oder Werkzeug dienenden reinen Menschen Jesus, in Alexandreia zu der entgegengesetzten Auffassung von einer möglichst innigen Vermählung von Gottheit und Menschheit in einem einzigen persönlichen Subjekt. Es bezeichnete das Signal zum Ausbruch des offenen Kampfes, als der seit 427 auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel erhobene Syrer Nestorios aus Germanikeia am Euphrat in folgerichtiger Konsequenz der antiochenischen Anschauung mit Entschiedenheit die Bezeichnung Marias als „Gottesgebärerin" ablehnte. Ihm ist Kyrillos von Alexandreia entgegengetreten, und im Jahre 431 hat das dritte allgemeine Konzil von Ephesos die von Nestorios vertretene Lehre verurteilt. Aber im östlichen Syrien blieben ihre Anhänger zahlreich. Von Edessa ging eine Bewegung aus, in welcher die theologische Fronde gegen die ephesinischen Beschlüsse durch den nationalen Gegensatz des aramäischen Kirchentums gegen das griechische verstärkt wurde und deren Endergebnis die Umwandlung der persischen Reichskirche in eine nestorianische Sonderkirche von national-aramäischem Gepräge gewesen ist.

Bischof von Edessa war beim Ausbruch der Wirren Rabbûlâ (412—435), der anfänglich eine schwankende Haltung einnahm, sich jedoch entschlossen, auf den Boden der ephesinischen Entscheidung stellte, nachdem Kyrillos in der Formulierung der alexandrinischen Lehre Zugeständnisse gemacht hatte. Mit seinem Tode kam die nestorianisch gesinnte Richtung obenauf. Ihre Hochburg war die „Schule der Perser",

welche das geistige Zentrum nicht nur der edessenischen Kirche selbst, sondern der gesamten ostaramäischen Christen heit bildete. Nachdem schon im Jahre 457 eine erste staatliche Maßregelung hervorragender Lehrer derselben diese über die nahe persische Grenze getrieben hatte, erfolgte im Jahre 489 ihre vollständige Unterdrückung durch einen Erlaß Kaiser Zenons, und auch der Rest derjenigen, welche an ihr die antiochenische Theologie vertreten hatten, suchte ein neues Wirkungsfeld im Sassanidenreiche. Bar Ṣaumâ, einer schon der früheren Emigranten, ist hier als Bischof von Nisibis der entscheidende Vorkämpfer des nestorianischen Gedankens geworden, dessen wissenschaftlicher Vertretung er in der berühmten theologischen Hochschule seiner Bischofsstadt eine neue Heimstätte schuf. Die persische Staatsgewalt begünstigte aus politischen Gründen die Orientierung des Bekenntnisses ihrer christlichen Untertanen in einer Richtung, welche auf römischem Gebiete verfemt war. Der Katholikos Aqâq (Akakios) (485—495), ein ehemaliger Studiengenosse Bar Ṣaumâs an der Perserschule, sah sich zwar durch diesen wie schon sein Vorgänger in offener Auflehnung bekämpft, teilte aber seinen dogmatischen Standpunkt, so daß ein von ihm im Jahre 486 zu Seleukeia versammeltes Konzil als die Besiegelung der Nestorianisierung ihrer Lehre betrachtet werden muß, vermöge deren die offizielle persische Kirche tatsächlich, wenn auch geräuschlos, ihren Zusammenhang mit der Christenheit des römischen Reiches löste.

Die in Ephesos siegreich gebliebene Lehre von einer denkbar innigsten Vereinigung der Gottheit und der Menschheit in Christus ließ selbst wieder eine doppelte Deutung zu. Man konnte diese Vereinigung als eine solche zu einer einzigen Person oder als eine solche sogar zu einer einzigen gottmenschlichen Natur fassen. Die letztere radikale Auffassung vertrat der konstantinopolitanische Klosterobere Eutyches, der an dem alexandrinischen Patriarchen Dioskuros einen mächtigen Rückhalt fand. Das vierte allgemeine Konzil zu Chalkedon im Jahre 451 entschied zugunsten der Annahme zweier getrennter Naturen in der einen Person Christi. Aber

diese Entscheidung stieß auf eine noch ungleich stärkere Opposition, als die ephesinische gefunden hatte. Die Hauptherde derselben waren Ägypten und das westliche Syrien. Die byzantinische Staatsgewalt stellte sich mehrfach auf die Seite der monophysitischen, d. h. Einnaturenlehre oder suchte doch eine den Anhängern derselben günstigere Vermittlung, um den äußeren Schein einer Glaubenseinheit des römischen Reiches zu retten. Am zähesten wurde ein solcher Vermittlungsversuch auf Grund des sogenannten Henotikons Zenons in den Jahren 482—519 durchgeführt. Am Ende dieses Zeitraumes steht (512—519) die kurze Regierung des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiocheia († 538), dessen Lehre zum verpflichtenden Bekenntnis zunächst einer zweiten national-aramäischen Sonderkirche Syriens, derjenigen der sog. Jakobiten, geworden ist.

Schon im 5. Jahrhundert hatte der Monophysitismus sich weit im aramäischen Sprachgebiete, ja sogar bis nach dem Perserreiche verbreitet, wo die Tätigkeit Bar Ṣaumâs sich in erster Linie gegen seine Propaganda richtete. Die Zeit des Severus bezeichnete seinen vollständigen Sieg in dem römischen Anteil jenes Sprachgebietes. Jahrzehntelang einer hierarchischen Organisation beraubt, durften seine Bekenner sich alsdann wieder offen zusammenschließen, als der arabische Ġassânidenfürst Ḥâriṯ ibn Jaballâh im Jahre 542/543 vom byzantinischen Kaiserhofe die Erlaubnis zur Weihe zweier monophysitischer Diasporabischöfe mit den Titularsitzen von Bosra und Edessa, eines Theodoros und des Jaʿqûbh Bûrdĕʿânâ, erwirkte. Der letztere († 578) ist durch eine rastlose Agitations- und Organisationstätigkeit zunächst im römischen Syrien der Begründer der denn auch nach ihm genannten jakobitischen Monophysitenkirche aramäischer Zunge geworden. Die monophysitische Propaganda auch im Sassanidenreiche hat schon sein Zeitgenosse Aḥûdhĕemmeh wieder aufgenommen. Aber erst im folgenden Jahrhundert hat der Erzbischof Mârûthâ von Taghrîth am unteren Tigris († 649) die hierarchische Organisation des

severianischen Monophysitismus in diesem ferneren Osten vollendet. Seine Nachfolger führten als Oberbischöfe eines großen orientalischen Missionsgebietes des Einnaturenbekenntnisses den Titel eines Maphrĕjânâ („Fruchtbringenden"), während das Gesamtoberhaupt der jakobitischen Kirche denjenigen eines Patriarchen von Antiocheia behauptete.

Auch in der national-ägyptischen und in der abessinischen Kirche ist die von Severus vertretene Form des monophysitischen Bekenntnisses zur Glaubensnorm geworden. Dagegen hat die armenische und mit ihr ursprünglich auch die georgische Kirche sich einer anderen Form desselben zugewandt, welche ein Zeitgenosse des Severus, Julianos von Halikarnassos, ihm gegenüber verfochten hatte, indem er die von dem Antiochener gelehrte wesenhafte und notwendige Unterwerfung des noch nicht verklärten Christus unter alle nicht sündhafte Schwäche gemeiner Menschlichkeit leugnete.

In Alexandreia geht die zusammenhängende Reihe monophysitischer Patriarchen, welche von der koptisch redenden Christenheit Oberägyptens als die rechtmäßigen Träger der kirchlichen Obergewalt betrachtet wurden, bis auf Timotheos mit dem Beinamen Ailuros („Kater") zurück, der im Jahre 457 durch eine blutige Volkserhebung zur höchsten geistlichen Würde geführt worden war. Die Ersetzung des Griechischen durch das Koptische als offizielle Sprache der monophysitischen Landeskirche auch in Unterägypten ist erst nachträglich erfolgt und zum Abschluß wohl kaum vor der mohammedanischen Eroberung gelangt. Auf Abessinien soll wenigstens mittelbar die Wirksamkeit Jaʿqûbh Bûrdĕʿânâs sich erstreckt haben, und erst weit später wurde hier der kirchliche Einfluß des syrischen durch denjenigen des koptischen Monophysitismus bis zu dem Grade abgelöst, daß das Oberhaupt der äthiopischen Kirche jeweils vom koptischen Patriarchen ernannt wurde. Die armenische Kirche hat ursprünglich in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältnisse von Kaisareia gestanden. Eine Bewegung in der Richtung auf eine Lösung dieses Verhältnisses und die Herstellung einer

möglichst vollkommenen kirchlichen Unabhängigkeit Armeniens machte sich schon seit der Regierungszeit des Königs Pap (369—374) geltend, ohne daß es jedoch vorerst zu einem radikalen Bruche mit dem katholischen Einheitsprinzip gekommen wäre. Erst ein Konzil, welches der Katholikos Babken im Jahre 505/06 zu Dwin versammelte, nahm, wohl unter dem Einfluß des Zenonischen Henotikons, in monophysitischem Sinne Stellung, während ein Schreiben des Katholikos Nerses II. (548/49—556/57) erstmals unter gleichzeitiger ausdrücklicher Verwerfung der Lehren des Nestorios, des Severus und des Konzils von Chalkedon sich tatsächlich speziell zu derjenigen des nicht mit Namen genannten Julianos bekennt. Zu der armenischen stand in den engsten Beziehungen, wie von Haus aus die georgische, so auch eine julianistische Syrerkirche, die unter einem eigenen Patriarchen bis über das letzte Viertel des 8. Jahrhunderts fortbestand, in welchem ohne endgültigen Erfolg eine Union zwischen ihr und der jakobitischen angebahnt wurde. Doch sind Denkmäler eines literarischen Lebens bei diesen syrischen Julianisten bislang nicht nachzuweisen.

Das letzte Auszittern des christologischen Glaubenskampfes bezeichnet der im ersten Viertel des 7. Jahrhunderts entbrannte Streit um die Zahl der bei Christus anzunehmenden Willen und Wirksamkeiten, der auf dem sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel im Jahre 680 durch die Verurteilung der monotheletischen Lehre von einer einzigen und in einem einzigen Willen wurzelnden gottmenschlichen Wirksamkeit entschieden wurde. Aus der Opposition gegen diese Entscheidung ist die jüngste der aramäischen Sonderkirchen, diejenige der ursprünglich monotheletischen Maroniten des Libanongebietes hervorgegangen, während der Name der Melkiten („Königlichen“), zuerst in geringschätzigem Tone von den konfessionellen Gegnern gebraucht, die der byzantinischen Orthodoxie in Ägypten und Syrien noch verbliebenen Anhänger bezeichnet. Zu dieser Orthodoxie zurückgekehrt ist schließlich die georgische Kirche, in-

dem sie seit dem Ende des 6. Jahrhunderts von der armenischen Schwesterkirche abrückte, die um 608/09 sie als des Abfalls vom „alten Glauben der Väter" schuldig verdammte, und dafür unter feierlicher Anerkennung der dogmatischen Beschlüsse von Chalkedon den festesten Anschluß an Konstantinopel suchte.

4. Die Bedeutung des Mönchtums. — Ursprünglich ein nationaler Ausdruck des kulturellen und Rassengegensatzes, in welchem sich auch der christianisierte Orient dem Griechentum gegenüber fühlte, sind die christlich-orientalischen Literaturen im Gefolge der vielgestaltigen religiösen Spaltung des Ostens zu wesenhaften Kirchenliteraturen verschiedener sich freundlich oder feindselig gegenüberstehender Konfessionen geworden, welche ihre hauptsächlichsten Lebenskräfte aus bestimmten Schichten der literarischen Hinterlassenschaft griechischen Geistes schöpften. Die führende Stellung in allen in Betracht kommenden Konfessionen nahm aber das Mönchtum ein. Die maßgeblichen Pflegestätten des literarischen wie des geistigen Lebens überhaupt in ihnen waren die Klöster.

Es genügt, sich an die Bedeutung der Askese im brahmanischen Indien, an die Stellung des Mönchtums im Buddhismus und an die Selbstpeinigungen persischer Fakirs zu erinnern, um in der zeitgeschichtlich bestimmten Form, welche der Gedanke der Weltentsagung im frühchristlichen Asketentum mit seinen oft so bizarren Einzelerscheinungen annahm, ein echt Orientalisches zu erkennen, dessen Verbreitung nach dem Westen zu den bezeichnendsten Symptomen der großen ostwestlichen Kulturbewegung der Spätantike und des Frühmittelalters gehört. Die Durchdringung alles christlich-orientalischen Lebens durch den mönchischen Geist war demgemäß eine innere Notwendigkeit. Am schroffsten kommt dabei ihr Charakter als Mönchskirche bei der national-ägyptischen Kirche zur Geltung. An der Kloster-

welt der Thebais, in welcher der hl. Pachom († 346) den entscheidenden Schritt vom reinen Einsiedlertum zu einer genossenschaftlichen Organisation der Weltflucht getan hat, und an derjenigen der unterägyptischen Natronwüste nannte sie die beiden Hauptzentren ältesten christlichen Mönchslebens ihr eigen. Eine syrische Enklave in der letzteren, das jakobitische Gottesmutterkloster der „Skete", hat durch ihre beispielsweise im Jahre 932 vom Abt Môšê aus Nisibis um wertvolle Erwerbungen bereicherte Bibliothek für die Erhaltung älterer syrischer Literaturdenkmäler eine einzigartige Bedeutung gewonnen. Das palästinensische Mönchtum, als dessen führende Heroën die hl. Chariton (im 4. Jahrhundert), Euthymios († 473), Sabas († 532) und Theodosios der „Koinobiarch" († 529) erscheinen, hat eine hervorragende Rolle vor allem im Zeitalter der älteren monophysitischen Bewegung und bei der Begründung eines melkitischen Schrifttums in arabischer Sprache gespielt, an welcher namentlich die im Jahre 492 von Sabas gegründete „große Laura", das noch heute seinen Namen tragende Kloster Mâr Sâbâ, zwischen Jerusalem und dem Toten Meer, in erster Linie beteiligt gewesen zu sein scheint. Im ostaramäischen Gebiete soll ein Ägypter, der hl. Eugenios, schon im 4. Jahrhundert das Mönchtum eingeführt haben. Sein wichtigstes monastisches Zentrum ist das Gebirge Izlâ nördlich von Nisibis geworden, wegen der Menge seiner klösterlichen Niederlassungen in der Folgezeit Tûr Abdîn („Gottesknechteberg") genannt. Aber zahlreiche, teils nestorianische, teils jakobitische Klöster bedeckten daneben alle seine Teile mit ihrem dichten Netze. Besonders hat sich die monophysitische Propaganda auch hier im Osten auf das Mönchtum gestützt. Ein Bollwerk derselben ist seit alters das Matthäuskloster nordöstlich von Mossul gewesen. Einen überragenden Rang als Pflegestätte armenischer Bildung hat beispielsweise das Kloster Narek in der Provinz Waspurakan eingenommen. Die georgische Kirche besaß ihrem späteren „orthodoxen" Charakter entsprechend vor allem eine Niederlassung auf dem „heiligen Berge" Athos, das Kloster Iviron („der Iberer"), das noch heute an seine ursprünglichen Bewohner durch seinen bloßen Namen erinnert und an dem Kloster des hl. Kreuzes bei Jerusalem eine kulturell nicht minder wichtige monastische Kolonie auf dem Boden Palästinas. In Abessinien

wurde noch im 14. Jahrhundert ein Êwôsṭâtêwôs (Eustathios) der Stifter eines gewaltigen, nach ihm genannten Mönchsordens.

Man wird der Eigenart christlich-orientalischen Schrifttums nur dann gerecht, wenn man bei seiner Würdigung sich auf den Standpunkt mönchisch-kirchlicher Interessen stellt, wie sie für seine Entwicklung maßgebend waren. Echt volkstümliche Art ist hier nur ein Mitläufer, der sich hin und wieder einmal aus der Ecke hervorwagt, in die er gedrängt ist. Nicht aus dem Herzen des Volkes heraus für das Volk, sondern in der Klosterzelle für die Klosterzelle wird geschrieben. Das Theologische steht beherrschend im Mittelpunkte, und das Erbauliche nimmt wieder innerhalb der theologischen Literatur den breitesten Raum ein: Asketisches, die hagiographische Erzählung verschiedenster Art, insbesondere die Mönchsgeschichte. Die Poesie dient entweder zur Verherrlichung des Gottesdienstes, oder sie wird als bloße Form zur Behandlung prosaischer Gegenstände mißbraucht. Die Bibel liefert Grundlage und Maßstab für alles. Liturgie und Kirchenrecht erfordern eine besonders aufmerksame Beachtung, das letztere zumal auch deshalb, weil es infolge der Ausdehnung der bischöflichen Gerichtsbarkeit auf die weltliche Rechtssphäre das bürgerliche Recht mit umfaßt. Für die Geschichtsschreibung liegt der Hauptnachdruck auf dem Kirchengeschichtlichen, und die Grenze nach der Legende zu ist eine so verschwimmende, daß fromme Romane als Fundamentalwerke historischer Literatur empfunden werden können. Soweit eine Pflege weltlicher Wissenschaft stattfindet, ist auch sie ausschließlich Sache geistlicher Kreise, vor allem der Klöster selbst.

Nun treten freilich diese Züge nicht überall gleich-

mäßig auf. Nur wo die Kirche zugleich den Staat ersetzt, die Konfession alles geworden ist, weil das Schicksal der Nation ihre politische Selbstverwirklichung versagt hat, wie bei Syrern und Kopten, zeigt das christlich-orientalische Schrifttum seine eigenste Physiognomie. Wo, wie in Georgien, Abessinien und in den glücklichen Perioden der armenischen Geschichte, das literarische Leben sich nicht nur im Rahmen einer Kirche, sondern in demjenigen eines nationalen Staatswesens vollzieht, ist sein mönchisch-kirchlicher Charakter naturgemäß ein weniger ausschließlicher. Einzelne Könige und Große des Staates nehmen an ihm tätigen Anteil. Die Darstellung der Profangeschichte tritt auf Kosten der Kirchengeschichte in den Vordergrund. Selbst eine weltliche Poesie wird möglich, und allmählich bahnt sich der Übergang zur Entwicklung eines nationalen Schrifttums an, das den Namen eines spezifisch christlichen nicht mehr verdient. Den modernen Menschen mag gerade derartiges am meisten anziehen, aber im Gesamtrahmen der literarischen Entwicklung des christlichen Orients stellt es nicht ein Höhenziel dar, demgegenüber ein vorangehendes kirchliches Schrifttum als bloße Vorbereitung zu betrachten wäre, sondern eine Grenzmarke, an welcher von dem Alten, dessen Behandlung der vorliegende Umriß gewidmet ist, ein wesenhaft andersartiges, anders zu beurteilendes und zu bewertendes Neue sich zu scheiden beginnt.

5. Das Verhältnis zum Islam. — Die denkbar einschneidendste Bedeutung wie für die allgemeine, so auch für die literarische Entwicklung des orientalischen Christentums hat das Eintreten des Islams in die Geschichte gewonnen. Die mohammedanische Eroberung ließ auf den Trümmern der römischen und persischen

Herrschaft eine neue einheitliche Kulturwelt mit arabischer Sprache und einem starken Einschlag persischen Geistes erstehen, der sich die verschiedenen christlichen Volkskörper und Religionsparteien, soweit nicht der Abfall zum Glauben der neuen Machthaber ihre Reihen lichtete, als geduldete Elemente eingefügt sahen. Nur Georgien und Abessinien haben sich als selbständige Enklaven christlicher Kultur unter dem Schutze eines nationalen Königtums dauernd zu erhalten vermocht.

Die endgültige Formation der durch den Verlauf des christologischen Glaubenskampfes bedingten Verhältnisse des orientalischen Christentums durch die Vollendung der jakobitischen Hierarchie im ferneren Osten, den Übergang der unterägyptischen Monophysiten zur koptischen Kirchensprache, den Anschluß Georgiens an die byzantinische Orthodoxie und die Entstehung der maronitischen Kirche fällt zeitlich ungefähr mit der großen welthistorischen Bewegung zusammen, welche für den Vorderorient die gewaltigste Umwälzung seit dem Alexanderzuge bezeichnete. In den Jahren 634—638 erfolgte die arabische Eroberung des römischen Syriens, 641 wurde diejenige Ägyptens durch die Einnahme Alexandreias besiegelt, 651 starb als Besiegter und Entthronter der letzte Sassanide Jezdegerd III. und ein Jahrzehnt später kam mit dem Untergange des vierten Kalifen Ali die stürmische Frühperiode der mohammedanischen Geschichte zum Abschluß. Die nun anschließende Herrschaft der Omajjaden von Damaskus bezeichnet die Grundlegung der neuen Kultur. Ihre Vollendung erfolgte aber erst unter den Abbasiden von Bagdad (seit 751). Namentlich gewann die Regierung der Kalifen al-Manṣûr (754—775) und al-Ma'mûn (813—833) entscheidende Bedeutung für die Übernahme des Erbes griechischer Philosophie und Wissenschaft.

Auch Georgien wurde im 7. Jahrhundert von der Sturzwelle der mohammedanischen Eroberung wie später im 13. von derjenigen der mongolischen Invasion vorübergehend bedeckt. Doch erhob sich das einheimische Königtum immer wieder, bis im Jahre 1424 eine Reichsteilung in die drei Herrschaften von Kharthlien, Kachethien und Imerethien stattfand und zu Anfang des 19. Jahrhunderts das

ganze Land dem russischen Reiche einverleibt wurde. Abessinien, durch die schwertgewaltige Ausbreitung des Islam von jedem Zusammenhange mit sonstiger christlicher Kultur abgeschnitten, versank in einem Dunkel der Geschichtslosigkeit, aus dem es erst wieder heraustrat, als im Jahre 1270 ein sich von Salomon und der Königin von Saba herleitendes Herrschergeschlecht mit Jekûnô Amlâk an die Stelle der vorangehenden Dynastie der Zâguê trat. Andererseits hat auch das armenische Volk, dessen altes arsakidisches Königtum nach einer um 387 erfolgten Teilung Armeniens zwischen Römern und Persern im persischen Anteile nur noch ein Schattendasein bis zum Jahre 428 gefristet hatte, unter den Herrschern aus dem Hause der Bagratiden von 885—1045 eine staatliche Selbständigkeit im Schatten erst des Kalifen-, dann des byzantinischen Reiches erlangt, und noch später hat in Kilikien ein kleinarmenisches Reich unter den Dynastien der Rubeniden (1080—1342) und der Lusignans (1342—1375) bestanden, bis es der Macht der ägyptischen Mamlukensultane erlag.

Von vornherein war innerhalb des jungen Kalifenreiches den arabischen Eroberern gegenüber das christliche Bevölkerungselement in seinen verschiedenen nationalen und konfessionellen Schattierungen das kulturell überlegene. Ihm fiel die Aufgabe zu, jenen das Geisteserbe der Antike zu vermitteln, das die Grundlage ihrer Profanwissenschaft werden sollte. Es ist das Verdienst vor allem aramäischer Christen ohne Unterschied des Bekenntnisses, diese Aufgabe erfüllt zu haben. Aber die Lehrer von gestern waren auch schon die Schüler von morgen. Die mit Mohammedanern untermischt wohnenden Christen konnten nicht umhin, die allgemeine arabische Umgangssprache anzunehmen. Das Aramäische wurde wesentlich, das Koptische vollständig zur toten Liturgie- und Gelehrtensprache, bis letzteres vollständig ausstarb, während ersteres in verschiedenen Volksdialekten sich bis auf die Gegenwart vereinzelt lebendig erhalten hat. Rasch entwickelte sich eine um-

fangreiche christlich-arabische Literatur, an welcher nun auch die Melkiten eifrig Anteil nahmen, deren Zusammenhang mit Konstantinopel die Losreißung Westsyriens und Ägyptens vom byzantinischen Reiche so weit lockerte daß sie in Syrien selbst als Sprache des Gottesdienstes das als solche bisher festgehaltene Griechische mit dem Aramäischen oder dem Arabischen vertauschten. Die Hochblüte dieses jüngsten Zweiges christlich-orientalischen Schrifttums fällt in das 12.—14. Jahrhundert, in das Zeitalter, in welchem der mongolische Völkerstrom sich über den Vorderorient dahinwälzte und vor ihm Stück für Stück die Herrlichkeit des Kalifats zusammenbrach, bis eine türkische Welt an Stelle der arabischen getreten war. Auch ein mächtiges Wiederaufblühen der syrischen und der armenischen, ja selbst ein letzter Versuch zur Wiederbelebung der koptischen Literatur ist für dieses Zeitalter bezeichnend, das somit geradezu als ein solches einer umfassenden christlich-orientalischen Renaissance erscheint, die vielfach von der mohammedanisch-arabischen Kultur und Literatur in ähnlichem Grade abhängig ist, wie die ältere christlich-orientalische es von der griechischen gewesen war.

Greifbar deutlich ist besonders der vorbildliche Einfluß, welchen der systematische und enzyklopädische Zug der islamischen Wissenschaft auf die christliche Literatur ausgeübt hat. Auch dienten wissenschaftliche Werke mohammedanischer Autoren inhaltlich als Quelle oder wurden gegentlich sogar geradezu aus dem Arabischen ins Syrische übersetzt. Selbst ein Einfluß persischer bzw. persisch-arabischer Poesie ist bei Georgiern, Armeniern und einem syrischen Nestorianer (ʿAbhdîšôʿ bar Bĕrîkhâ) nicht zu verkennen. (Vgl. S. 105; II, S. 98 f., 107 ff.) Schon früher waren Stücke der Unterhaltungsliteratur aus dem Arabischen ins Syrische übersetzt worden. (Vgl. S. 91 f.)

Es scheint, als habe sich in der Zeit der Mongolen-

stürme wenigstens bei führenden christlichen Geistern die Hoffnung geregt, daß auch für die religiöse Macht des Islams die letzte Stunde geschlagen habe und daß es möglich sein werde, die rohen ostasiatischen Sieger statt für ihn für das Christentum zu gewinnen. Ein derartiges Hoffen hat bitter getäuscht. Mit der festen Begründung der Türkenherrschaft beginnt der grausame Vernichtungskampf, den ein von der wesentlichen Toleranz der arabischen Zeit traurig abstechender mohammedanischer Fanatismus immer wieder gegen orientalisches Christentum unternimmt. Während Kirchen und Klöster, vom Pöbel geplündert, ein Raub der Flammen wurden und die Christenmetzeleien ihre Opfer nach Tausenden zu fordern begannen, mußte auch das christlich-orientalische Schrifttum verkümmern. Das 15. und 16. Jahrhundert bezeichnen, soweit die alten kirchlichen Literaturen in Frage kommen, die Epoche seines endgültigen Verfalles. Nur die jüngere äthiopische Literatur hat als Tochter der christlich-arabischen gerade jetzt erst ihre Blütezeit erlebt.

6. Die Beziehungen zum Abendland. — Was außerhalb Abessiniens seit dem 17. Jahrhundert orientalische Christen an literarischer Tätigkeit entfaltet haben, steht fast ausschließlich im Zeichen einer bestimmenden Beeinflussung durch die abendländische Kultur. Mit dieser ist die christlich-orientalische allerdings nicht erst in dieser Spätzeit in Berührung gekommen. Schon das Zeitalter der Kreuzzüge hat kulturellen Einflüssen des Abendlandes auf die nichtgriechische Christenheit des Ostens eine breite Einfallstraße eröffnet und zu einer, wenn auch meist nur vorübergehenden Union einzelner ihrer Zweige mit der katholischen Kirche desselben geführt.

Bereits auf einer Ostersynode im Jahre 1140 waren zu Jerusalem um den päpstlichen Kardinallegaten Alberich von Ostia mit den Vertretern der neuen lateinischen Hierarchie solche der Armenier und der Jakobiten versammelt, und mindestens letztere haben sich damals unumwunden zum katholischen Glauben bekannt.. Im Jahre 1182 erfolgte die erstmalige Union der Maroniten, die, von geringen Schwankungen abgesehen, seitdem die einzigen unentwegt treuen Anhänger Roms im Orient geblieben sind. Papst Honorius III. (1216—1227) hat eine den päpstlichen Primat anerkennende Gesandtschaft Georgiens empfangen. Im Jahre 1239 ist der spätere nestorianische Katholikus Jabhallâhâ III. als Gesandter eines Mongolenfürsten in Rom erschienen und zur gottesdienstlichen Gemeinschaft zugelassen worden. Maßgebend wurde der abendländische Einfluß aber vor allem in dem kilikischen Armenierreiche, seit dessen Fürsten Lewon II. im Jahre 1198 vom Papste die Königskrone verliehen und unter völligem Bruch mit bisher zur Geltung gekommenen Bestrebungen in der Richtung auf eine Union mit den Griechen diejenige mit der Kirche des Abendlandes proklamiert worden war. Neben Minoriten haben namentlich Dominikaner als Pioniere des Katholizismus hier gewirkt, und einer der letzteren, Bartholomäus aus Bologna († 1333), hat im 14. Jahrhundert unter dem Namen der Unitoren einen eigenen Zweig seines Ordens zur Missionstätigkeit unter den Armeniern und Georgiern gestiftet.

Eine neue Etappe noch umfassenderer katholischer Unionsbemühungen bezeichnet das allgemeine Konzil von Florenz im Jahre 1438. Eine Spaltung der armenischen Nation und Kultur in einen unierten und den altgläubig monophysitischen Zweig hat seit demselben dauernden Bestand gehabt. Erst allmählich ist dagegen eine entsprechende Spaltung auch innerhalb der Hauptmasse des aramäischen Christentums eingetreten.

Ein Streit über die Nachfolge in der erblich gewordenen Würde des nestorianischen Katholikos führte im Jahre 1551 zur Bildung einer unierten Kirche, welche sich den Namen einer chaldäischen beilegte, deren Patriarchat aber, nach einem vorübergehenden Abfalle im Jahre 1681 wieder her-

gestellt, eine wirkliche Bedeutung erst seit 1778 gewann. Die von den Portugiesen sog. „Thomaschristen“ der Malabarküste vollzogen unter Abschwörung des Nestorianismus auf einer Synode zu Diamper im Jahre 1599 eine vollständige Union, gingen aber nachmals teilweise zum jakobitischen Bekenntnisse über. Der jakobitischen Kirche selbst steht seit 1781 das unierte Patriarchat der „Syrer des reinen Ritus“ oder „von Antiocheia“ gegenüber, das aus einer seit 1546 bestehenden unierten Gemeinde von Aleppo hervorging.

Im 17. Jahrhundert war es einerseits Georgien, das durch die Wirksamkeit von Theatinerchorherrn und Kapuzinermönchen, welche hier für den Katholizismus die bedeutendsten, ihm erst durch den russischen Einfluß wieder entrissenen Eroberungen machten, der abendländischen Kultur erschlossen und einer modernen Entwicklung seines Volkslebens und seiner Literatur entgegengeführt wurde. Andererseits gelang es den Jesuiten, welche schon im Jahre 1555 erstmals den Fuß in das damals eng mit Portugal in Beziehung stehende Abessinien setzten, im Jahre 1626 unter König Sûsnêjôs (1607 bis 1632) eine formelle Union durchzusetzen, die aber schon durch dessen Nachfolger Fâsîladas (1632—1667) wieder aufgehoben wurde, wobei eine grausame Verfolgung und gänzliche Austreibung der katholischen Missionare den Sieg der altgläubigen Monophysitenpartei sicherstellte. Das literarische Leben der unierten Armenier endlich nahm einen mächtigen Aufschwung durch die im Jahre 1701 zu Konstantinopel gegründete Ordenskongregation der Mechitharisten, die seit 1716 auf der venetianischen Insel San Lazzaro ihr Mutterkloster und auch in Wien eine bedeutende Niederlassung besitzt.

Dem katholischen folgte der protestantische und der Einfluß der modernen interkonfessionellen

Kultur Vordereuropas und Amerikas. Eine vor allem von Amerikanern ausgehende protestantische Mission begann im 19. Jahrhundert eine bedeutsame Tätigkeit unter den Resten der ostsyrischen Christenheit und im Libanongebiet zu entfalten. Im letzteren hat sie an der im Jahre 1821 begründeten presbyterianischen Missionsstation von Beirut ein hervorragendes Zentrum geistigen und literarischen Lebens geschaffen, dem seit 1875 auf katholischer Seite ein noch Größeres leistendes an der dortigen St.-Josephs-Universität der Jesuiten gegenübersteht.

Eine umfangreiche neuarmenische und neugeorgische Literatur von durchaus modernem Gepräge, eine emsige von Christen für Christen, aber gleichfalls in neuzeitlichem Geiste entwickelte Schriftstellerei in arabischer Sprache sind neben Versuchen, auch die dialektischen Reste ostaramäischer Volkssprache zu literarischem Gebrauche zu erheben, die bisherigen Früchte der Durchdringung dessen, was vom christlichen Orient übrig geblieben ist, mit abendländischen Kulturelementen. Sie stellen etwas völlig Neuartiges dar, das mit der alten, bodenständigen Entwicklung eines spezifisch christlichen Schrifttums in keinerlei innerem Zusammenhange mehr steht.

I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum.

Es sind, wie ein Blick auf die Ausbreitung des Christentums im Orient gelehrt hat, Syrien und Ägypten, welche als das doppelte Stammland aller kirchlichen und literarischen Entwicklung des nichtgriechischen christ-

lichen Ostens zu gelten haben. Palästina, das mesopotamische Hinterland Antiocheias und das nationalägyptische Hinterland Alexandreias, die Wiege des christlichen Glaubens selbst und die Einflußsphäre der beiden neben Rom in der altchristlichen Kirchengeschichte beherrschend hervortretenden Metropolen, sind der Mutterboden eines christlich-morgenländischen Schrifttums geworden, das sich allem übrigen gegenüber wie durch sein Alter, so durch seinen besonders rein kirchlichen Charakter auszeichnet. Kein politisches Gebilde hat je dem christlichen Volkstum, um dessen geistige Lebensäußerungen es sich hier handelt, schützenden und stärkenden Rückhalt geboten. Die Kirche ist ihm schlechthin alles gewesen. In dieser Tatsache ist die große sachliche Beschränktheit seines literarischen Nachlasses wie der hervorragende Wert begründet, welchen demselben doch auch wieder sein dauernder engster Zusammenhang mit Altchristlichem verleiht.

A. Die christlich-palästinensische Literatur.

Die Sprache, in welcher Jesus Christus selbst den Umwohnern des Sees von Genezareth die frohe Botschaft des Gottesreiches verkündete und in welcher nach der schon ums Jahr 130 durch Papias von Hierapolis bezeugten altchristlichen Tradition der Apostel Matthäus den ältesten Bericht über Worte und Taten des Herrn aufgezeichnet hat, war der zur Umgangssprache des palästinensischen Judentums gewordene westaramäische Dialekt, den griechisch redende Kreise, ohne ihn von der Sprache der alttestamentlichen Offenbarungsschriften zu unterscheiden, geradezu als „hebräisch“ bezeichneten. Wesentlich dieser Dialekt ist auch in der

Folgezeit bis über die Jahrtausendwende herab von Christen literarisch gebraucht worden, und es ist so in demselben das allerdings wohl niemals besonders bedeutsam gewesene, sogen. christlich-palästinensische Schrifttum erwachsen, dessen bekannte Reste, fast ausnahmslos in stark fragmentarischer Gestalt auf uns gekommen, im Laufe der letzten Jahrzehnte sich ebenso ständig als beträchtlich vermehrt haben.

1. Die geschichtliche Entwicklung. — Die Großkirche selbst des eigentlichen Palästina ist seit der letzten jüdischen Schilderhebung unter Bar Kokhbâ (132—135) eine heidenchristliche und dementsprechend eine griechischredende gewesen. Für eine literarische Produktion in aramäischer Sprache blieb hier zunächst nur in der Sphäre eines mehr oder weniger weit von ihr seitabstehenden Judenchristentums ein bescheidener Raum, und wenigstens soviel vermögen wir noch heute zu erkennen, daß eine möglicherweise sogar wiederholte aramäische Neubearbeitung des evangelischen Erzählungsstoffes in dieser Sphäre erfolgte.

Schon vor Mitte des 2. Jahrhunderts war eine von dem Ur-Matthäus verschiedene westaramäische Evangelienschrift entstanden, die gegen Ende desselben den christlichen Gelehrtenkreisen Alexandreias bereits in einer griechischen Übersetzung zugänglich gewesen zu sein scheint und als das „Evangelium nach den Hebräern“ bezeichnet wurde. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts hat der abendländische Kirchenvater Hieronymus in den Händen einer von ihm „Nazaräer“ genannten judenchristlichen Sekte einen dem kanonischen Matthäusevangelium nächstverwandten aramäischen Evangeliumstext gefunden, den er ums Jahr 390 sowohl ins Griechische, als auch ins Lateinische übertrug, zwei Übersetzungsarbeiten, die leider gleich dem Originale untergegangen sind. Er selbst hat geschwankt, ob er seinen Fund dem „hebräischen“ Urtext des Matthäus oder dem alten Hebräerevangelium gleichsetzen solle. Noch weniger sind wir heute mehr

in der Lage. die Identität desselben mit dem letzteren mit voller Entschiedenheit behaupten oder in Abrede stellen zu können.

Es war ursprünglich nur ein mündlicher Gebrauch, den bei der Feier ihres Gottesdienstes auch die alte katholische Kirche Palästinas von der aramäischen Landessprache machte. Eine abendländische Palästinapilgerin des ausgehenden 4. Jahrhunderts, die sogen. Silvia oder Ätheria, berichtet von einer Übertragung in dieselbe, welche zu ihrer Zeit im Kultus Jerusalems wie die vom Bischof griechisch gesprochenen Predigten, so auch die in der Liturgie verlesenen biblischen Perikopen durch einen Priester erfuhren. Kirchliche Perikopenbücher und Homilien haben diesen ältesten Verhältnissen entsprechend die Hauptmasse auch des späterhin in christlich-palästinensischer Mundart schriftlich Fixierten gebildet. Bis in das 7. Jahrhundert reichen, nach ihrem Schriftcharakter zu schließen, die frühesten erhaltenen Reste dieses Schrifttums zurück, das allzeit wesenhaft eine bloße Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen geblieben ist. Die auf dem Boden der Konzilsbeschlüsse von Chalkedon stehende byzantinische Orthodoxie bildet das konfessionelle Gebiet, auf das sich seine Entwicklung beschränkte. Das Katharinakloster auf dem Sinai scheint in älterer Zeit eine seiner hervorragendsten Pflegestätten gewesen zu sein.

Eine Art von Renaissance dürfte nach Maßgabe der handschriftlichen Überlieferung der kirchlich-literarische Gebrauch des christlich-palästinensischen Dialekts im 11. Jahrhundert durchgemacht haben. Näherhin waren es nunmehr vor allem die Melkiten des griechischen Patriarchats von Antiocheia, bei denen man sich seiner zur Feier des Gottesdienstes bediente. Antiocheia selbst,

dessen nähere Umgebung und insbesondere, wie es scheint, ein in derselben gelegenes Eliaskloster kommen hauptsächlich als Heimstätten der dieser jüngeren Zeit entstammenden Texte und Textreste in Betracht. Auch im Gebiete des Patriarchats von Alexandreia, in Ägypten, hat es indessen nicht an einzelnen Gemeinden gefehlt, die zeitweilig den Gottesdienst in christlich-palästinensischer Sprache abhielten. Aber schon seit dem 12. Jahrhundert ist diese endgültig teils durch das edessenische Syrisch, teils durch das Arabische selbst dort verdrängt worden, wo ihr Gebrauch die verhältnismäßig meiste Bedeutung gewonnen hatte, ohne daß wir imstande wären, den Namen auch nur einer einzigen Schriftsteller- oder wenigstens Übersetzerpersönlichkeit anzugeben, der mit dieser gesamten literarischen Entwicklung verknüpft wäre.

2. Die erhaltenen Reste. — Einen vollständigen christlich-palästinensischen Bibeltext dürfte es schwerlich jemals gegeben haben. Einen Volltext mindestens der vier Evangelien allerdings hat das 7. Jahrhundert besessen. Denn einem solchen entstammen einige so alte Bruchstücke, die lediglich beigefügte Notizen über die liturgische Verwendung einzelner Abschnitte des noch fortlaufend gebotenen Textes enthalten. Die große Masse des in syro-palästinensischer Übersetzung ans Licht getretenen biblischen Stoffes gehört dagegen eigentlichen Perikopenbüchern an, die wenigstens teilweise vielleicht als Ganzes aus dem Griechischen übertragen worden waren. Neben mehr oder minder bescheidenen Fragmenten solcher Bücher behaupten eine führende Bedeutung das im Jahre 1029 geschriebene, im Besitz der Vatikanischen Bibliothek befindliche Exemplar eines Evangelistars, das unzutreffend als

„Evangeliarium Hierosolymitanum“ bezeichnet wird, da es aus der Gegend des großen Antiocheia am Orontes, nicht aus derjenigen von Antiocheia am Chrysorrhoas oder Gerasa im palästinensischen Ostjordanlande stammt, und ein Perikopen aus dem Alten Testament, der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen, darunter einen vollständigen Text des Jonasbuches enthaltendes Lektionar, das auf ägyptischem Boden im Gebrauche gewesen sein dürfte, weil es von der gelehrten Engländerin Mrs. Lewis in Kairo erworben wurde.

Nächst biblischen Stücken sind es, wie berührt, vor allem Predigten, welche durch die Fragmentenwelt der christlich-palästinensischen Literatur bekannt werden. Eine durch apokryphen Legendenstoff auffallende Homilie über die Sintflut und eine die Grundlagen des päpstlichen Primatsanspruches bekämpfende über den Apostelfürsten Petrus verdienen hier einige Aufmerksamkeit. Zu hagiographischen Prosatexten, wie sie über einen Blutzeugen Philemon und den hl. Sabas (vgl. S. 25) vorliegen, gesellen sich weiterhin Trümmerreste liturgischer Poesie. Ein besonders merkwürdiges Stück ist schließlich das wieder aus Ägypten stammende Ritual einer alljährlich vorzunehmenden Segnung des Nils, die sogen. Nilliturgie.

B. Die syrische Literatur.

Im Gegensatz zum westaramäischen Dialekt Palästinas pflegt die christlich-ostaramäische Sprache als die syrische bezeichnet zu werden: entsprechend der Tatsache, daß die Christen ostaramäischer Zunge selbst den unmittelbar aus dem Griechischen entlehnten Syrernamen (Sûrjâjê, griechisch: *Σύροι,* abgekürzt aus: *Ἀσσύ-*

ϱιοι) auf sich anwandten, während sie den semitischen Volksnamen der Aramäer (Ârâmâjê, assyrisch: Arimi; vgl. hebräisch: Arâm) als gleichbedeutend mit: „Heiden" gebrauchten. Es ist näherhin Edessa, das hier, eine ähnliche Stellung wie Athen in der Entwicklung der griechischen, Florenz in der Entwicklung der italienischen Sprache und Literatur einnehmend, seinen Dialekt zum einheitlichen Idiom eines ganzen nationalen Schrifttums werden sah.

Im Gesamtrahmen der christlich-orientalischen Literaturen behauptet dieses syrische Schrifttum unter mehr als einem Gesichtspunkte den ersten Platz. Wie es eine Rückwirkung selbst auf das christlich-griechische ausgeübt hat, so legen eine stattliche syrisch-armenische und eine noch umfangreichere syrisch-arabische Übersetzungsliteratur für seine fundamentale Bedeutung Zeugnis ab. Ja sogar ins Koptische und Äthiopische sind einzelne seiner Denkmäler übergegangen. Bis in das 2. Jahrhundert reichen seine Anfänge hinauf, und nicht weniger als vier Konfessionen des Orients: Nestorianer, Jakobiten, Maroniten und syrische Melkiten, haben in ihm den Ausdruck ihres geistigen Lebens gefunden.

Dabei kann von einer dialektischen Spaltung der syrischen Literatursprache kaum die Rede sein. Nur in der Schrift und in einzelnen phonetischen Erscheinungen stehen sich eine vorwiegend nestorianische und eine jakobitisch-maronitische Observanz als Ausdruck einer östlichen und einer westlichen Überlieferung in grammatischen Dingen gegenüber.

a. Die allgemeine Entwicklung.

Fassen wir zunächst die Gesamtentwicklung der syrischen Literatur ins Auge, so werden die entscheidenden Einschnitte innerhalb derselben durch den Ausbruch des christologischen Glaubenskampfes und durch

das Einsetzen eines maßgeblichen Einflusses bezeichnet, den die von der mohammedanischen Eroberung geschaffenen neuen Kulturverhältnisse auf das literarische Leben ausüben. An eine altsyrische schließen sich die Periode der syrischen Kirchenspaltung und Sonderkirchenbildung und diejenige der konsolidierten Herrschaft des Islams über Syrien an. Der Tod Bischof Rabbûlâs von Edessa und die Thronbesteigung des ersten Abbasiden können als die ungefähren Zeitgrenzen für den Beginn der zweiten und der dritten Periode betrachtet werden.

1. Die altsyrische Periode. — Ein literarisches Leben in ostaramäischer Sprache ist nicht erst durch das Christentum erzeugt worden. Vielmehr haben das nördliche Mesopotamien und seine unmittelbaren Nachbargebiete bereits eine von hellenistischem Geist befruchtete pagane Literatur in der Landessprache besessen, die uns dadurch noch einigermaßen greifbar wird, daß einzelne ihrer Erzeugnisse auch noch in christlicher Zeit fortlebten.

Es weisen zunächst ihrer Natur nach die Hauptformen der älteren christlich-syrischen Poesie auf eine noch heidnische Dichtung zurück, die mit der aramäischen Sprache ein geistig hellenistisches Gepräge vereinigte. Neuere Forschung hat weiterhin sogar zwei in die apokryphen Akten des Apostels Thomas eingelegte Hymnen als erhaltene Reste dieser Dichtung erwiesen. Aus vollständigen Übersetzungen einzelner Stücke des Meisters der neuen attischen Komödie scheinen die noch lange Zeit gerne gelesenen syrischen „Sprüche des Menandros" zu stammen und von einer heidnischen Hand Schriften des Abderiten Demokritos ins Syrische übersetzt worden zu sein, welche aus demselben späterhin durch christliche Syrer ins Arabische weiter übersetzt wurden. Einen Brief, welchen im 2. oder 3. Jahrhundert ein aramäischer Stoiker Mârâ aus Samosata an seinen in der Fremde den Studien obliegenden Sohn Serapion richtete, hat eine in ihm

enthaltene Bezugnahme auf Jesus, den mit Sokrates und Pythagoras auf die nämliche Stufe gestellten „weisen König" der Juden, einem Christen des 7. Jahrhunderts der Abschrift würdig erscheinen lassen, in der er sich erhalten hat. Der von einem Heiden abgefaßte Bericht über eine Hochwasserkatastrophe, durch welche Edessa im Jahre 201 verwüstet wurde, hat Aufnahme in eine christliche Stadtchronik des 6. Jahrhunderts gefunden. Wenigstens inhaltlich hängt mit der alten heidnischen Literatur endlich auch das aus dem Syrischen direkt oder indirekt in die verschiedensten orientalischen Sprachen übergegangene Volksbuch vom weisen Aḫîqar zusammen, auf dessen Sagenstoff bereits das biblische Tobiasbuch beiläufig Bezug nimmt.

Vor und neben der heidenchristlichen Großkirche und ursprünglich mindestens mit nicht geringerem Erfolge als sie hat sodann im oberen Euphrat- und Tigrisgebiet allerhand gnostisches und verwandtes Sektentum nicht nur überhaupt das Erbe der ältesten judenchristlichen Missionsbewegung anzutreten gesucht, sondern auch seine eigene literarische Tätigkeit entwickelt. Ein am 11. Juli 154 geborener Sohn vornehmer heidnischer Eltern, Bar Daiṣân († 214), ist durch eine umfassende schriftstellerische Tätigkeit in Prosa und Poesie für Edessa der einflußreichste Vertreter dieser Richtung und der Mittelpunkt eines Schülerkreises geworden, aus dem zwei erhaltene Denkmäler ältester edessenischer Literatur hervorgegangen sind. Die geistig-literarische Überwindung seiner noch immer fortlebenden Schule wie der im ostaramäischen Sprachgebiet nicht minder mächtig gewordenen Markioniten und Manichäer war das Lebenswerk desjenigen Mannes, welcher als der Begründer einer katholischen Literatur größeren Stiles in syrischer Sprache und zugleich als deren unübertroffener Klassiker sich die liebende Bewunderung aller Teile seines nun bald der konfessionellen Zerrissenheit ver-

fallenen Volkes für alle Zeiten gesichert hat, des hl. Aphrêm.

Zu Nisibis im Jahre 306, der Überlieferung nach als Sohn eines heidnischen Priesters und einer christlichen Mutter geboren, wurde Aphrêm in der Religion der letzteren durch Jaᶜqûbh, den berühmten Bischof seiner Heimatstadt, unterwiesen, der, in der diokletianischen Verfolgung zum Bekenner geworden, im Jahre 325 am ersten allgemeinen Konzil zu Nikaia teilnahm. Als Diakon und christlicher Lehrer hat auch er selbst die längste Zeit seines Lebens in Nisibis gewirkt. Der Abzug des Perserkönigs Sâpûr II., der im Jahre 338 die Stadt belagerte, wurde auf die Erhörung seines Gebetes zurückgeführt. Erst als sie im Jahre 363 von den Römern an Persien abgetreten wurde, ist er mit anderen gelehrten Vertretern des Christentums ausgewandert und hat in Edessa eine neue Heimat gefunden. Hier sind er und seine Gefährten vielleicht die Gründer der „Perserschule" geworden. Jedenfalls ist er bis zu seinem am 9. Juni 373 erfolgten Tode deren hervorragendster Lehrer gewesen. Mit dieser Lehrtätigkeit dürften die in Prosa abgefaßten exegetischen Werke des Heiligen in unmittelbarem Zusammenhange gestanden haben, von denen sich im Original nur weniges erhalten hat. Ungleich nachhaltiger als durch sie hat Aphrêm aber durch seine verschiedenartigen Dichtungen gewirkt, unter welchen die etwa in den Jahren 350—370 entstandenen Gedichte über die zeitgenössischen Schicksale von Nisibis und anderen Städten Nordmesopotamiens und die Streitpoesien gegen die „Grübler", gegen die Häretiker und gegen Julianus Apostata das zuverlässigste Bild von der Eigenart des Meisters der altsyrischen Dichtkunst gewinnen lassen. Nur in einer stark durch jüngere Zusätze erweiterten Gestalt ist das sog. „Testament" Aphrêms überliefert.

Wie Bar Daiṣân war Aphrêm, namentlich als Dichter, das Haupt einer literarischen Schule, und die Berühmtheit seines Namens brachte es bergreiflicherweise mit sich, daß manches nur aus dieser Schule Herausgewachsene zu Unrecht als seine persönliche Schöpfung überliefert wurde. In einzelnen Fällen vermögen wir

diese Sachlage mit vollster Sicherheit zu erkennen. Wie weit sie aber tatsächlich sich erstreckt, dürfte wohl niemals genau ermittelt werden können. Der Abschluß der von Aphrêm ausgehenden Bewegung wird erst durch das Wirken Rabbûlâs bezeichnet, der die Eingliederung der Osrhoëne in den geistigen Organismus des katholischen Christentums allseitig vollendete.

Aber auch außerhalb der Schule Aphrêms ist schon das 4. und beginnende 5. Jahrhundert eine Blütezeit syrischer Literatur gewesen. Auf persischem Boden hat bereits ein älterer Zeitgenosse des Heiligen, der erst in reiferem Alter zum Christentum übergetretene „persische Weise“ Aphrâhâṭ, vielleicht Bischof im Matthäuskloster bei Mossul, in den Jahren 337 und 344/45 in einer Reihe von 22 nach ihren Anfangsbuchstaben alphabetisch geordneten Abhandlungen eine Art von Gesamtbild der christlichen Religionslehre entworfen, wie sie von seiner Umwelt erfaßt wurde. Ein Bischof Mârûthâ von Maipherqat (Martyropolis), der in den ersten Regierungsjahren des Sassaniden Iezdegerd I. (399—420) zweimal mit einer diplomatischen Mission an den Kaiserhof in Konstantinopel betraut wurde, hat alsdann erstmals die persische Reichskirche in eine nicht zuletzt literarisch bedeutsame engere Fühlung mit dem Christentum des Römerreiches und dessen hellenistischer Kultur gebracht. Andererseits gehören dem römischen Westsyrien zwei weitere Hauptvertreter altsyrischer Poesie an: Bâlai, der dem Bischof Akakios von Aleppo († 432) als Gehilfe in der Verwaltung seines bischöflichen Amtes zur Seite gestanden zu haben scheint, und Qûrillônâ, von dessen wenigen erhaltenen Dichtungen eine den Einfall der Hunnen im Jahre 396 zum Gegenstande hat.

2. Das Zeitalter der Kirchenspaltung. — Seit dem zweiten Drittel des 4. Jahrhunderts ist die Entwicklung der syrischen Literatur so unlösbar wie diejenige keiner anderen des christlichen Orients mit der Entwicklung des dogmatischen Streites um Person und Natur Christi verbunden, und gleichzeitig vollzieht sich in ihr der Sieg des griechischen über den bodenständig aramäischen Geist, der das älteste Schrifttum beherrscht hatte.

An der Schwelle der neuen Zeit steht Hîbhâ, in den Jahren 435—449 und wieder seit 451 Nachfolger Rabbûlâs auf dem bischöflichen Stuhle von Edessa, († 457) als maßgeblicher Bannerträger des nestorianischen Gedankens wie als einer der ältesten Vertreter einer Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen, für welche an erster Stelle die Werke des Aristoteles und diejenigen des radikalsten Vorkämpfers antiochenischer Theologie auf griechischem Boden, des Bischofs Theodoros von Mopsuestia († um 428), in Betracht kamen. Unter den Lehrern der „Perserschule", welche die Traditionen derselben an der neuen Schule von Nisibis fortsetzten, hat der erste Leiter der letzteren, Narsai von Maʿallĕthâ († 502), die führende Stellung eingenommen. Mit Mâr(j) Abhâ († 552), der auf ausgedehnten Reisen namentlich in Alexandreia und Konstantinopel mit dem Griechentum in die unmittelbarste Berührung getreten war, hat im Jahre 536 ein Hauptvertreter der in Nisibis gepflegten gräko-syrischen Richtung auch den Patriarchenstuhl des Katholikos zu Seleukeia-Ktesiphon bestiegen, wo der nisibenischen nun eine ebenbürtige Tochterschule erstand. Die aristotelische Philosophie und die Theologie der drei „griechischen Lehrer" Diodoros von Tarsos, Theodoros und Nestorios, namentlich die Exegese des als „der Erklärer" schlechthin verehrten Theodoros,

sind seit der Mitte des 6. Jahrhunderts als die unverrückbare Grundlage alles höheren Geisteslebens der nestorianisch-persischen Kirche außer Frage gestellt. Jede offene Gegenströmung gegen das herrschende theologische System mußte der kirchlichen Verurteilung verfallen.

Der Adiabener Ḥannânâ, dessen im Jahre 590 erlassene Statuten der nisibenischen Schule einen Einblick in deren Organisation und Studienbetrieb gestatten, hat seinen Versuch den gemäßigteren Antiochener Chrysostomos an Stelle des Theodoros als Schulautorität zur Geltung zu bringen, mit einer Verdammung durch zwei aufeinanderfolgende Kirchenversammlungen zu büßen gehabt. Der Bischof Sâhdônâ (Martyrios) ist ein halbes Jahrhundert später durch seinen abweichenden theologischen Standpunkt geradezu zum Bruche mit der nestorianischen Kirche und zum Bekenntnis des chalkedonensischen Dogmas zurückgedrängt worden. Als Ergänzung zu dem Gelehrtengeist der Schulen haben, gelegentlich unter bewußter Ablehnung desselben, nur die nestorianischen Klöster eine mehr asketische Richtung, wie des Lebens, so auch des Denkens und literarischen Schaffens gepflegt. Unter demselben hat das „große Kloster“ des Izlâgebirges den Ehrenplatz eingenommen. Auch seine Statuten haben sich in zwei ihnen in den Jahren 571 bzw. 588 durch die Vorsteher Abraham und Dâdhîšôᶜ gegebenen Rezensionen erhalten.

Eine letzte literarische Bewegung von grundlegender Bedeutung brachte auf nestorianischer Seite die Zeit des Katholikos Išôᶜjabh III. (647—658), der in seinen jüngeren Jahren als Mitglied einer im Jahre 630 an den byzantinischen Kaiserhof entsandten persischen Gesandtschaft wiederum Konstantinopel besucht hatte. Es war insbesondere die Liturgie, welche durch ihn ihre für die Folgezeit maßgeblich gebliebene Gestalt erhalten hat, nicht ohne daß auch auf diesem Gebiete griechische Einflüsse in nicht unerheblichem Grade sich geltend gemacht hätten, welche die alte aramäische Eigenart modifizierten.

Der nestorianischen gegenüber hat die monophysitische Literatur in syrischer Sprache ihre Blütezeit schon vor der Konsolidierung des jakobitischen Kirchentums erlebt. Ihre eigentlichen Klassiker sind Philoxenos, Bischof von Mabbôgh (Hierapolis), und Jaʿqûbh von Sĕrûgh gewesen, deren literarische Tätigkeit aus dem 5. in die ersten Jahrzehnte des 6. Jahrhunderts herüberragt.

Philoxenos (Aksĕnâjâ) hatte auf persischem Gebiete das Licht der Welt erblickt und in Edessa in der Zeit Hîbhâs studiert. Die bischöfliche Weihe hat der streitbare Anhänger der Einnaturenlehre im Jahre 485 erhalten. Im Jahre 519 mußte er wie 53 andere Bischöfe, welche die Anerkennung des Konzils von Chalkedon und seiner dogmatischen Entscheidung verweigerten, in die Verbannung gehen. Erst nach Thrakien, später nach Paphlagonien geschleppt, endete er um 523 durch mörderische Hand. — Jaʿqûbh, geboren im Jahre 451 in einem Dorfe am Ufer des Euphrat, ist spätestens seit den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts Periodeutes (kirchlicher Visitator) zu Ḥaurâ in seinem Heimatsdistrikt Sĕrûgh gewesen, 519 Bischof von dessen Hauptstadt Baṭnân geworden und, ohne von seinem Sitze vertrieben worden su sein, am 29. November 521 gestorben.

Stehen diese beiden Größten noch wesenhaft auf dem Boden echt aramäischer Art, so hat doch schon zu ihren Lebzeiten auch auf monophysitischer Seite eine ungemein eifrige Übersetzungstätigkeit aus dem Griechischen eingesetzt, für welche an Theologischem naturgemäß die Werke des Severus von Antiocheia im Vordergrunde des Interesses standen. Für die Überleitung auch griechischer Profanwissenschaft, vor allem wieder der aristotelischen Philosophie, in die Geisteswelt des syrischen Monophystismus ist die schriftstellerische Wirksamkeit des Priesters und Staatsarztes Sergios von Rîšʿainâ († 536) bahnbrechend geworden. Gleichzeitig hat auf persischem Gebiete als erster Apostel der mono-

physitischen Lehre der Bischof Šemʿôn von Bêth Aršâm gewirkt, von dessen Hand zwei als Geschichtsquellen wertvolle Schreiben auf die Nachwelt gekommen sind. Den eigentlichen Herd der literarischen Bewegung in monophysitischem Geiste scheint aber Jahrzehnte hindurch die römische Grenzfestung Amida gebildet zu haben, aus welcher an Joḥannân, Bischof von Ephesos, der letzte klassische Vertreter des altmonophysitischen Schrifttums hervorging.

Geboren um 505, hat Joḥannân im Jahre 529 als Mönch in einem Johanneskloster seiner Vaterstadt die Diakonatsweihe erhalten und ist seit 535 in Konstantinopel als Vertreter der monophysitischen Sache mit solchem Erfolge tätig gewesen, daß er, zum Bischof ihrer Anhänger in Kleinasien geweiht, sich der hervorragendsten Gunst des Kaisers Justinianus erfreute, der sich seiner auch bei der Bekämpfung geheimer heidnischer Konventikel in der Reichshauptstadt und ihrer Umgebung bediente. Nach dem Tode seines kaiserlichen Gönners einer ebenso unbarmherzigen Verfolgung verfallen, wurde er im Jahre 571 eingekerkert und ist nach einem unstäten und drangsalreichen Lebensabend nicht vor 585 gestorben.

Im Schoße der jakobitischen Kirche hat das Schaffen dieser älteren syrischen Monophysten seine geradlinige Fortsetzung gefunden. Wenn es derselben an einem den nestorianischen Hochschulen von Nisibis und Seleukeia entsprechenden wissenschaftlichen Zentrum fehlte, so sind dafür ihre Klöster in höherem Grade als die nestorianischen zugleich Heimstätten gelehrter Studien gewesen. Unter diesen klösterlichen Hochburgen griechisch-syrischer Gelehrsamkeit ragte besonders das von Joḥannân bar Aphtônjâ († 538) gegründete Thomaskloster von Qênnešrê („Adlerhorst“) am linken Euphratufer südwestlich von Edessa hervor. Der Begründer einer ruhmvollen Studientradition in seinen Mauern ist

im frühen 7. Jahrhundert Severus Sêbhôkht geworden, aus dessen Schule die jüngsten Hauptvertreter griechisch-syrischer Gelehrsamkeit, der im Jahre 684 zur Patriarchenwürde erhobene Athanasios von Bâlâdh († 687/88), der Bischof Jaᶜqûbh von Edessa († 708) und Georgios, Bischof noch immer christlich gebliebener Araberstämme im Gebiete von Kûfa, († 724/25) hervorgingen. Die schon vollständig dem Zeitalter der mohammedanischen Herrschaft angehörende Tätigkeit dieser drei durch die Bande persönlicher Freundschaft verknüpften Männer, zumal diejenige des gleich gediegenen wie universalen Jaᶜqûbh von Edessa, bezeichnet eine großartige abschließende Nachblüte des älteren syrischen Schrifttums, während sie zugleich in mehrfacher Hinsicht die Grundlage einer neuen, durch die neuen Verhältnisse bestimmten literarischen Entwicklung geschaffen hat.

3. Das Zeitalter der mohammedanischen Herrschaft. — Die syrische Literatur zeigte auch unter der endgültig gefestigten Herrschaft des Islams zunächst keineswegs die Züge eines raschen oder gar plötzlichen Verfalles. Nestorianer und Jakobiten sahen sich in demselben einzigen Staatsgebilde des Kalifenreiches in gleichem Verhältnis zu derselben nichtchristlichen, aber die Duldsamkeit einer uninteressierten Neutralität wahrenden Staatsgewalt einander gegenübergestellt und darauf angewiesen, auf der ganzen Linie in freiem Wettstreit die geistigen und nicht zuletzt die literarischen Kräfte des beiderseitigen Bekenntnisses zu messen. Die eben jetzt erst entstandene maronitische Kirche und die Melkiten Syriens begannen, ihren allerdings stets verhältnismäßig bescheiden gebliebenen Anteil an der Entwicklung des syrischen Schrifttums zu nehmen. Die von der aramäischen Christenheit übernommene Ver-

mittlung griechischer Geistesschätze an die neue arabische Kulturwelt hatte zur Begleiterscheinung eine hochbedeutsame Erneuerung auch der griechisch-syrischen Übersetzungstätigkeit, deren Höhepunkt die Arbeiten des nestorianischen Arztes Ḥunain ibn Isḥaq († 873) bezeichnen. Denn bis in das 9. Jahrhundert hinein war das Vorgehen vielfach dieses, daß die Schriften griechischer Philosophen, Mathematiker, Mediziner und Naturforscher zunächst ins Syrische und erst auf Grund eines syrischen Textes ins Arabische übertragen wurden.

Aber das Syrische wurde doch gerade hier nur mehr in dienender Stellung gebraucht. Hinter demjenigen in arabischer mußte das literarische Schaffen in der alten aramäischen Sprache je länger, um so entschiedener zurücktreten. Ein hervorragender Jakobite, Môšê bar Kêphâ, als Bischof von Mossul Severus genannt, († 903), ist für lange Zeit der letzte sich ausschließlich des Syrischen bedienende Schriftsteller gewesen, dessen Schaffen sich an Vielseitigkeit mit demjenigen der spätesten Gestalten der klassischen Periode vergleichen läßt, während der im Jahre 975 geborene nestorianische Metropolit Elias bar Šînâjâ von Nisibis († nach 1049) schon mehr der christlich-arabischen als der syrischen Literaturgeschichte angehört.

Auch die gegen Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzende großzügige syrische Renaissanceliteratur hat ihre hervorragendsten Vertreter in den Reihen der hohen jakobitischen Geistlichkeit gefunden. An den Patriarchen Mîkhâ'êl I. (1166—1169), der hier eine führende Stellung einnimmt, schließt sich unmittelbar der von ihm zum Metropoliten von Amida ordinierte Jaʿqûbh oder Dionysios bar Ṣalîbhî († 1171) an. Während diese beiden noch wesenhaft in dem kirchlichen Schrift-

tum der Vergangenheit wurzeln, gewinnt im 13. Jahrhundert der Einfluß der arabischen Kultur auf die spätsyrische seinen schärfsten Ausdruck bei Jaʿqûbh bar Šakkô, als Bischof im Matthäuskloster bei Mossul Severus genannt, († 1241) und bei Bar ʿEbhrâjâ, dem schlechthin vielseitigsten aller christlich-aramäischen Schriftsteller, dessen gewaltige Fruchtbarkeit allen von dieser Literatur einer syrischen Wiedergeburt angebauten Gebieten, der Grammatik und Philosophie, der Exegese und spekulativen Theologie, dem Kirchenrecht und der Geschichtsschreibung, gleichmäßig zugute kam.

Gregorius mit dem arabischen Beinamen Abû-l-Farağ, genannt Barʿ Ebhrâjâ („Hebräersohn"), war im Jahre 1226 zu Melitene als Sohn eines Arztes von jüdischer Abstammung geboren. In griechischer und arabischer Wissenschaft, in Philosophie und Theologie, Medizin und Rhetorik unterwiesen, wurde der erst zwanzigjährige junge Mönch schon im Jahre 1246 zur bischöflichen Würde erhoben, die der inzwischen in die innerkirchlichen Wirren seiner Zeit verwickelte Mann in verschiedenen Diözesen, zuletzt in derjenigen von Aleppo, bekleidete, um sie schließlich im Jahre 1264 mit derjenigen des Maphrĕjânâ zu vertauschen. Als solcher hat er neben seiner schriftstellerischen eine nicht minder bedeutende kirchlich-administrative Tätigkeit entfaltet und starb am 30. Juli 1286 in der persischen Stadt Marâgha östlich vom Urmiasee. Die ehrende Teilnahme von Griechen, Armeniern und Nestorianern an seinem Leichenbegängnis legte von der ungewöhnlichen Hochachtung Zeugnis ab, die einer ihrer Größten, sich in der gesamten orientalischen Christenheit ohne Unterschied des Bekenntnisses erworben hatte.

Auf nestorianischer Seite hat, abgesehen von der Beschäftigung mit grammatischen Studien, deren Hervortreten für dieselbe bezeichnend ist, die Spätzeit syrischen Schrifttums vor allem eine nicht unverächtliche Nachblüte kirchlicher Poesie gebracht. Ein Erbe der unter arabischem Einfluß stehenden wissenschaftlich-

universalen Richtung einzelner Jakobîten ist sodann auf ihr an dem Metropoliten ʿAbhdîšôʿ bar Bĕrîkhâ von Nisibis († 1318) erstanden, mit dem die letzte überragende Schriftstellerpersönlichkeit des aramäischen Christentums ins Grab stieg. Nicht allzu vieles ist nach dessen Tode mehr in der alten Literatursprache geschrieben worden. Nur im Volksmund lebte und lebt wesentlich auch bis auf die Gegenwart ein verschiedentlich dialektisch gespaltenes ostaramäisches Sprachtum im Tûr Abdîn, in der Umgebung von Mardîn und an den Ufern des Sees von Urmia fort. Insbesondere tritt hier einem neujakobitischen Ṭôrânî ein neunestorianisches Fellîḥî gegenüber. Immerhin haben wenigstens die letztere Mundart einige nestorianische Geistliche des beginnenden 17. Jahrhunderts nicht ohne Glück auch literarisch zu verwerten gesucht, indem sie Perlen altsyrischer Kirchenpoesie in derselben nachzudichten unternahmen. Weltliche Lieder, Sprüche und Volkserzählungen in beiden neu-ostaramäischen Volksdialekten sind dann von europäischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts nach Diktaten gesammelt oder auf ihre Anregung hin aufgezeichnet worden.

b. Die einzelnen Literaturgebiete.

Die vielfach geradezu den Charakter eines Vernichtungskampfes annehmende Unterdrückung, welche das aramäische Christentum je länger, um so mehr unter der türkischen Herrschaft erfuhr, der immer tiefere geistige Verfall seiner nationalen Hauptkirchen, ließ von der Gesamtmasse syrischer Literaturdenkmäler, welche eine Entwicklung von rund zwölf Jahrhunderten erzeugt hatte, gewaltige Schichten dem Untergange anheimfallen. Von dem Erhaltenen ist trotz der unge-

mein regen Editionstätigkeit, welche vor allem die letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der syrischen Studien entfaltet haben, noch immer nicht weniges erst durch Ausgaben allgemein zugänglich zu machen. Der folgende Überblick über das in den einzelnen Zweigen literarischen Schaffens von den Syrern Geleistete sieht mit seltenen Ausnahmefällen von denjenigen Erscheinungen, welche uns nurmehr dem Namen nach oder durch Zitate späterer Schriftsteller bekannt sind, von vornherein ab und berücksichtigt von dem überhaupt auf uns Gekommenen in erster Linie alles das, was im Drucke bereits vorliegt oder, wie bestimmt zu erwarten steht, in absehbarer Zukunft vorliegen wird.

1. Bibelübersetzungen. — Was bei einer auch nur flüchtigen Umschau über den Bestand der syrischen Literatur ins Auge fällt, ist ihr hervorragender Reichtum an verschiedenen Bibeltexten. Der verbreitetste derselben, die von Nestorianern, Jakobiten und Maroniten gleich hochverehrte, im 2. Jahrtausend auch bei den syrischen Melkiten herrschend gewordene sogen. Pĕšîttâ, wird durch diesen Namen als „die einfache" Übersetzung bezeichnet. Aber schon er stellt, weit davon entfernt, ein wesenhaft einheitliches Werk aus einem einzigen Gusse zu sein, das Endergebnis einer weder kurzen, noch wirklich einfachen Entwicklung dar, die zum Abschluß durch eine auf die Durchsetzung einer der griechischen seiner Zeit möglichst konformen ostaramäischen Kirchenbibel gerichtete Tätigkeit Rabbûlâs von Edessa gebracht worden sein dürfte.

Den Grundstock des Alten Testaments der Pĕšîttâ hat eine bereits selbst von verschiedenen Händen geschaffene Übersetzung des hebräischen Urtextes ursprünglich mit Ausschluß der Chronik und der Bücher Ezra und Nehemia gebildet, die wohl noch aus jüdischen oder doch aus juden-

christlichen Kreisen hervorgegangen und vielleicht eher in der Adiabene als in der Osrhoëne entstanden war. Dieser Grundstock wurde nun aber nachträglich nicht nur erweitert, sondern auch in seiner eigenen Textgestalt nicht unwesentlich verändert. Es wurden gleichfalls nach dem Hebräischen die ihm fremden Bestandteile des masoretischen Kanons, nach dem Griechischen die in diesem fehlenden sog. deuterokanonischen Bücher der vom Urchristentum übernommenen hellenistisch-jüdischen Bibel hinzugefügt. Der endgültige Pĕšîttâtext des Sirachbuches scheint sogar aus der Verschmelzung einer Übersetzung des neuerdings wieder aufgefundenen hebräischen und einer solchen des griechischen Textes erwachsen zu sein. Eine systematische Überarbeitung auf Grund griechischer Handschriften trug endlich, in verschiedenen Partien derselben verschieden stark eingreifend, auch in das älteste Werk allmählich immer tiefer einen gewissen Einfluß der Septuaginta hinein, der sich noch am wenigsten in Hiob, besonders nachdrücklich im Psalter und in den Propheten geltend macht.

Als wichtige Vorstufen speziell des Neuen Testaments der Pĕšîttâ kommen das Diatessaron des „Assyrers“ Tatianos und die altsyrische Evangelienübersetzung „der Getrennten“ (Ewangeljôn da-Mĕpharrĕšê) in Betracht. Insbesondere das erstere hat bis in den Anfang des 5. Jahrhunderts hinein den eigentlich offiziellen Evangelientext der ostaramäischen Christenheit gebildet und konnte aus dieser Stellung in der Zeit Rabbûlâs nur unter gewaltsamer Vernichtung zahlreicher im kirchlichen Gebrauche befindlicher Exemplare verdrängt werden.

Tatianos, der auch selbst als Verfasser einer erhaltenen Apologie der christlichen Lehre in griechischer Sprache hervortrat, war für dieselbe in Rom durch den Apologeten Justinos gewonnen worden, geriet aber bald mit ihrer großkirchlichen Gestalt in Konflikt und ist um 172 nach dem Osten zurückgekehrt. Hier, genauer wohl in seiner mesopotamischen Heimat, hat er seine Evangelienharmonie geschaffen, die außer mit ihrem griechischen Namen von den

Syrern auch als das Evangelium „der Vermischten" (Ewangeljôn da-Mĕḥallĕṭê) bezeichnet wurde. Die vielerörterte Frage nach der ursprünglichen Sprachform und der unmittelbaren textlichen Grundlage derselben darf heute wohl endgültig in dem Sinne entschieden werden, daß sie ein syrisches Originalwerk auf Grund des griechischen Textes der vier kanonischen Evangelien gewesen sei. Unsere Kenntnis ihres eigenen Textes beruht, von wenigen ausdrücklichen Zitaten abgesehen, leider auf Quellen, deren Zuverlässigkeit nicht weniges zu wünschen übrigläßt: den naturgemäß nicht immer wörtlich getreuen Anführungen von Evangelienstellen in erhaltenen syrischen Schriftwerken des 4. und frühen 5. Jahrhunderts, einem nur in armenischer Übersetzung vorliegenden Kommentar Aphrêms, in welchem der erklärte Text dem dringenden Verdachte einer durchgängigen Korrektur von späterer Hand unterliegt, und einer arabischen Nachbildung angeblich des Nestorianers Abû-l-Farağ ibn aṭ-Ṭajjib aus dem 11. Jahrhundert, die unter Zugrundelegung des Evangelientextes der Pĕšîttâ auf das alte Diatessaron überhaupt nur bezüglich der Anordnung des Materials zurückgriff. Dem Werke des Häretikers Tatianos dürften schon Zeit und kirchliche Richtung Pâlûṭs den altsyrischen Text der selbständigen Evangelien gegenübergestellt haben, von dem zwei nächstverwandte Redaktionen durch eine im Jahre 1892 von der Engländerin Mrs. Lewis im Katharinakloster auf dem Sinai aufgefundene Palimpsesthandschrift (codex Sinaiticus) und ein bereits im Jahre 1858 von Cureton bekannt gegebenes fragmentarisches Exemplar des Britischen Museums (codex Curetonianus) überliefert sind. Neben dem Alten Testament und den beiden Gestalten des Evangelienbuches scheint die ostaramäische Kirche ursprünglich nur noch eine Übersetzung der Paulusbriefe besessen zu haben. Die kleineren „katholischen" Apostelbriefe und die geheime Offenbarung haben noch dem Neuen Testament der Pĕšîttâ, wie sie sich im Zeitalter Rabbûlâs durchsetzte, zunächst gefehlt.

Einen noch engeren Anschluß an die griechische Bibel, als ihn die abschließende Gestalt der alten Kirchenbibel erreicht hatte, hat seit Anfang des 6. Jahrhunderts eine Reihe jüngerer Übersetzungen erstrebt. Eine solche

ist auf nestorianischer Seite an einer Neuübertragung beider Testamente aus dem Griechischen durch Mâr(j) Abhâ I. in Verbindung mit einem Thomas von Edessa geschaffen worden, hat aber ihre einzigen Spuren wohl in den Zitaten eines „Griechen" hinterlassen, die für das Alte Testament sich bei späteren nestorianischen Bibelerklärern finden und auf denjenigen griechischen Text desselben zurückgehen, welcher durch den im Jahre 312 als Blutzeuge gestorbenen antiochenischen Presbyter Lukianos festgestellt worden war. Schon etwas früher als die nestorianische war eine monophysitische Gesamtübersetzung der griechischen Bibel, die sogen. Philoxeniana, auf Anregung des Philoxenos durch einen Landbischof Polykarpos hergestellt worden, aber auch von diesem Werke liegen neben dem Text der Evangelien nur mehr Bruchstücke des Propheten Isaias vor. Mehr als die Hälfte besitzen wir dagegen, vor allem Dank einer Handschrift zu Mailand (codex Ambrosianus), noch von der Übersetzung nur des Alten Testamentes, die ein Bischof Paulos von Tellâ in den Jahren 616 und 617 nach dem Wunsche des jakobitischen Patriarchen Athanasios I. herstellte, der sogen. Syro-Hexaplaris, welche den nach Origenes hergestellten „hexaplarischen" Septuagintatext mit allen seinen Varianten und kritischen Anmerkungen wiedergab. Diese reine Gelehrtenarbeit war natürlich zur Verwendung im Gottesdienst ebensowenig bestimmt als geeignet. Dagegen hat eine solche innerhalb des jakobitischen Kultus in ausgedehntestem Maße die denn auch mit einziger Ausnahme der geheimen Offenbarung vollständig erhaltene sogen. Heraclensis gefunden: eine in sklavischer Anlehnung an das Griechische bis zur Mißhandlung der Sprache fortschreitende Revision der Philoxeniana des

Neuen Testaments, die gleichfalls in den genannten beiden Jahren der von seinem Bischofsitz Hierapolis vertriebene Thomas von Ḥarqel (Ḥerakleia) in einem Antonioskloster am neunten Meilensteine von Alexandreia durchgeführt hat. Wieder nur gelehrten Zwecken zu dienen war demgegenüber von vornherein eine letzte Revision des ostaramäischen Alten Testaments bestimmt, die im Jahre 705 durch Jaʿqûbh von Edessa in der Weise unternommen wurde, daß dem Text der Pĕšîttâ die Varianten späterer Übersetzungen zur Seite gestellt wurden. Die Bücher Mosis, Samuels und der Anfang der Königsbücher, die Propheten Isaias, Ezechiel und Daniel haben sich bislang in dieser Bearbeitung nachweisen lassen.

Auch etwas der jüdischen Masora Entsprechendes ist schließlich, seit unter mohammedanischer Herrschaft das Syrische eine tote Sprache zu werden anfing, für die syrische Bibel an einer mit genauer Vokal- und sonstiger Aussprachebezeichnung versehenen Zusammenstellung aller irgendwelche grammatische Schwierigkeit darbietenden Worte und Stellen sowohl auf nestorianischer als auch auf jakobitischer Seite geschaffen worden. Auf letzterer, wo dieses masoretische Hilfsmittel bezüglich des Neuen Testaments für den heraklensischen wie für den Pĕšîttâtext hergestellt wurde, ist das Qarqaphtâ („Schädel")-Kloster bei Rîšʿaina die maßgebliche Stätte entsprechender kritisch-grammatischer Studien geworden, die hier in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts ihre Blütezeit erlebten und an den beiden gelehrten Kopisten Ṭûbhânâ und Sâbhâ zwei oft zitierte Hauptvertreter fanden.

2. Die Liturgie. — Neben demjenigen der Bibelübersetzung ist es vor allem das Gebiet der Liturgie, auf

welchem infolge der kirchlichen Zerklüftung des aramäischen Christentums die syrische Literatur einen einzigartigen Reichtum aufweist. Wie auf jenem kommt zugleich auch hier das für ihre Gesamtentwicklung bezeichnende Zurückweichen des Heimischen, Bodenständigen vor einem sich immer siegreicher durchsetzenden griechischen Einfluß zu ausgesprochenster Geltung.

Die ursprüngliche Eigenart des von diesem Einfluß noch nicht berührten ostaramäischen Kultus wird am zuverlässigsten durch die Reste eines eucharistischen Liturgieformulars vertreten, die sich auf zwei dem 6. Jahrhundert entstammenden Pergamentblättern des Britischen Museums erhalten haben. Nächst denselben sind es ein altes auf den Apostelfürsten Petrus oder die Gesamtheit der Apostel zurückgeführtes Meßformular der Maroniten und das den „Aposteln des Orients“ Addai und Mâr(j) zugeschriebene nestorianische Normalformular der eucharistischen Feier, in welchen jene Eigenart noch ihren Ausdruck findet. Doch ist bei dem nestorianischen Text ein merklicher Einfluß der byzantinischen, bei dem maronitischen ein solcher der späteren jakobitischen Liturgie bereits nicht zu verkennen.

Die letztere selbst ist in ihren prosaischen Formularen durchweg und teilweise sogar in ihren Texten sangbarer liturgischer Poesie so entschieden als möglich von der griechischen Welt abhängig. Das altchristliche Jerusalem, das altchristliche Antiocheia und die byzantinische Kirchendichtung noch des 8. Jahrhunderts haben der Reihe nach bestimmend auf sie eingewirkt. Nur an der eigentümlichen Form des sogen. Sedhrâ, einer Abfolge von einleitendem Gottespreis, einem ursprünglich den Charakter eines allgemeinen Fürbittengebets tragenden Hauptstück und abschließendem Gebet zur Be-

gleitung eines Räucherungsaktes, hat sie einen echt aramäischen Typus liturgischer Texte zur Entwicklung und Blüte gebracht, als dessen klassischer Meister der Patriarch Johannân I. (631—648) gilt.

Das Normalformular der jakobitischen Messe ist die dem „Herrenbruder" Jakobus beigelegte eucharistische Liturgie Jerusalems in einer nur teilweise von ihrer überlieferten griechischen abweichenden syrischen Textgestalt geworden. Nach dem Muster ihrer entsprechenden Gebete sind für den Zentralteil der heiligen Feier, die sog. Anaphora, fast zahllose weitere Formulare geschaffen worden, die teils apokryphe Verfassernamen an der Stirne tragen, teils wirklich als Schöpfungen hervorragender Persönlichkeiten der jakobitischen Kirchen- und Literaturgeschichte gelten dürfen, denen sie von der Überlieferung zugeschrieben werden. Die ältesten dieser gleich der vorbildlichen Jakobusliturgie im Laufe der Zeit auch von den Maroniten übernommenen Texte mögen bis in das späte 6. oder beginnende 7. Jahrhundert hinaufreichen; der jüngste dürfte die „Anaphora" des Patriarchen Ignatios ibn Wâhib († 1304) sein. Das bedeutsamste Denkmal des auf die jakobitische Liturgie von Antiocheia ausgeübten Einflusses ist das kirchliche Liederbuch („Oktoëchos", nach den acht Kirchentonarten genannt), des Severus, das erstmals von einem Bischof Paulos aus dem Griechischen übersetzt wurde, seine endgültige syrische Textgestalt aber durch Jaʿqûbh von Edessa im Jahre 674/75 erhielt. Auch das älteste der von den Jakobiten benützten Formulare der Taufliturgie und das maßgebliche Formular ihrer Präsanktifikatenmesse werden Severus als ursprünglichem Verfasser zugeschrieben, was mindestens dafür eine Gewähr bieten dürfte, daß es sich auch hier um Übersetzung griechischer Originale handelt, die zu Antiocheia im Gebrauche waren. In nicht geringer Zahl sind endlich in syrischer Übersetzung griechische Kirchengesänge von dem durch Andreas von Kreta († 720) zur Vollendung gebrachten Typus des sog. Kanons in das jakobitische Tagzeitengebet übergegangen, wo sie als „griechische Kanones" den entsprechenden originalsyrischen Gesangstexten („ʿEnjânê") gegenübergestellt werden. Eine Neuordnung des Pontificale und Rituale der Jakobiten hat im 12. Jahrhundert der Patriarch Mîkhâ'êl I. vorgenommen.

Auch die nestorianische Liturgie hat schon vor ihrer entscheidenden Ordnung durch den Katholikos Išôʿjabh III. in nicht unerheblichem Maße griechischen Einfluß erfahren. Nach derselben hat sich um ihre Weiterbildung besondere Verdienste noch der Katholikos Elias III., genannt Abû Ḥalîm (1175—1190) erworben, dessen Namen eine Sammlung zum Vortrag an der Grenze des täglichen Nacht- und Morgenoffiziums bestimmter Gebetstexte trägt.

Bereits Mâr(i) Abhâ I. hat aus dem Griechischen die beiden neben ihrer „Apostel"-Liturgie von den Nestorianern benützten Meßformulare unter dem Namen des Theodoros von Mopsuestia und des Nestorios übersetzt, von welchen das dem letzteren zugeschriebene eine der griechischen Chrysostomosliturgie gegenüber ältere Gestalt der stadtkonstantinopolitanischen Messe darstellt. Die Tätigkeit Išôʿjabhs III. hat sich hauptsächlich auf die Normierung des kirchlichen Tagzeitengebets für die Sonn- und Festtage und auf verschiedene Ritualien erstreckt, unter denen dasjenige der Taufe eine besondere Hervorhebung verdient. Für die nestorianische Messe hatte wohl schon diejenige seines gleichnamigen Vorgängers Išôʿjabh I. (581—595) eine entsprechende maßgebliche Bedeutung gewonnen.

Die gesamte byzantinische Liturgie ist endlich seit der Jahrtausendwende zum Gebrauche der Melkiten ins Syrische übersetzt worden, wobei merkwürdigerweise nicht selten ein arabischer Text die Mittelstufe zwischen dem griechischen Original und der neuen ostaramäischen Gestalt des in Konstantinopel heimischen Ritus bildete. Noch das 15. Jahrhundert, in welchem sie durch einen Bischof Makarios von Qârâ und verschiedene Mitglieder seiner Familie eine besonders liebevolle Pflege gefunden zu haben scheint, ist eine Blütezeit dieser syrisch-melkitischen Liturgie gewesen, deren zahlreich erhaltene handschriftliche Denkmäler einen noch völlig ungenützten

Teil des überlieferten christlich-aramäischen Schrifttums bilden. Erst das 17. Jahrhundert sah als Liturgiesprache der syrischen Melkiten das Arabische durchdringen oder das Griechische wieder eine, wenn auch beschränkte. Bedeutung gewinnen.

3. Apokryphen. — Griechischer Einfluß ließ namentlich, aber doch nicht ausschließlich im Schoße der jakobitischen Kirche auch in einzelnen Exemplaren der syrischen Bibel apokryphes Gut eine Stelle finden. So begegnen als heilige Schriften des Alten Testaments neben fünf apokryphen Psalmen gelegentlich: das sogen. dritte und vierte Ezrabuch, von denen das erstere, wie es scheint, den ursprünglich den hebräischen Büchern Ezra und Nehemia entsprechenden Septuagintatext repräsentiert, das letztere, eines der bedeutendsten Stücke spätjüdischer Apokalyptik, von einem palästinensischen Juden unter dem noch frischen Eindruck der Zerstörung Jerusalems durch Titus abgefaßt wurde; eine dieser Visionsschrift unter dem Namen Ezras nächstverwandte Apokalypse des Baruch; die auf christlichem Boden als drittes und viertes Makkabäerbuch gezählten hellenistisch-jüdischen Legenden; ja selbst das siebente Buch von Flavius Josephus' Werk „über den jüdischen Krieg". Zwei angebliche Briefe des römischen Apostelschülers Klemens „an die Jungfrauen", von deren etwa im 3. Jahrhundert entstandenem griechischem Original nur Bruchstücke erhalten sind, rücken entsprechend eng an das Neue Testament heran.

Diese verhältnismäßig wenigen höchst gewerteten Nummern stellen indessen nur einen geringen Bruchteil der Gesamtmasse des den Syrern überhaupt vom griechischem Westen her zugeflossenen apokryphen Schrifttums dar. Außer dem wohl in das 1. Jahrhundert hinauf-

reichenden altchristlichen Psalmenbuch der sogen. „Oden Salomons", das vollständig erst neuerdings durch eine syrische Übersetzung bekannt wurde, und einer umfangreichen Literatur pseudo-apostolischer Kirchenordnungen, welche für das syrische Kirchenrecht eine grundlegende Bedeutung gewannen, gehört hierher vor allem noch eine ausgedehnte Schicht aus dem Griechischen übertragener Legendenschriften, die für gläubigen Sinn eine Ergänzung teils der alttestamentlichen, teils der neutestamentlichen Geschichtsquellen bedeuteten.

An Behandlungen alttestamentarischer Stoffe hat sich die ums Jahr 570 durch einen Môšê von Aghêl übertragene Geschichte von Joseph und seinem ägyptischen Weibe Aseneth vollständig erhalten. Nur Fragmente liegen dagegen syrisch von einem sich als „Testament" des ersten Menschen einführenden christlichen Adambuch und von dem „Buche der Jubiläen" (oder der „kleinen Genesis") vor, einer ursprünglich hebräisch abgefaßt gewesenen Ausmalung der Patriarchengeschichte in Geist und Geschmack des Spätjudentums. Aus dem Stoffkreise neutestamentlicher Legende sind zunächst die Übersetzungen des sog. „Protoevangeliums des Jakobus" (eines mindestens seinem Kerne nach schon von Origenes gekannten Marienlebens bis zum bethlehemistischen Kindermord), eines Textes der auf „Thomas, den Hebräer" zurückgeführten Kindheitsgeschichte Jesu und der als Pilatusakten bekannten Ausgestaltung der Auferstehungsgeschichte zu nennen. In mehreren Rezensionen liegt sodann syrisch die Erzählung vom Tode der seligsten Jungfrau und von den ihn begleitenden Wundern vor. Eine datierte Handschrift vom Jahre 411 hat eine mithin schon im 4. Jahrhundert übersetzte Rezension des altchristlichen Romans der sog. Klementinen erhalten, die sich im ersten Teile näher mit der von Rufinus ins Lateinische übertragenen (den „Recognitiones"), im zweiten näher mit der im griechischen Original auf uns gekommenen (den Ὁμιλίαι) berührt. Auch andere ursprünglich griechisch geschriebene Apostelromane der altchristlichen Literatur waren einst in syrischer Übersetzung viel gelesen. Doch trägt, was sich sonst hier erhalten hat, den Charakter des Trümmerhaften. Neben Martyrien der Apostelfürsten

Petrus und Paulus bzw. des Evangelisten Lukas, dem apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, den „Akten“ der Paulusschülerin Thekla und einer Legende über die Auffindung des Paulushauptes sind der den alten gnostischen „Akten“ dieses Apostels entstammende Bericht über die „Entrückung“ des Johannes, eine dem Kirchenhistoriker Eusebios zugeschriebene Geschichte seines Wirkens in Ephesos sowie Texte über die Missionstätigkeit des Andreas und Matthias im Lande der Menschenfresser und des Philippus in Karthago namhaft zu machen. Durch eine Reihe syrischer Texte wird schließlich noch die weitverzweigte Kleinliteratur von Nachrichten über Leben und Lebensende der Propheten, Apostel und siebzig Jünger vertreten, die mit den Verfassernamen Dorotheos, Epiphanios und Hippolytos in Verbindung gebracht zu werden pflegt.

Bevor das Einströmen dieser Legendenmasse von Westen her einsetzte, etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts, war von einem Schüler Bar Daiṣâns an dem phantastischen Apostelroman der Thomasakten ein umfangreiches Werk verfaßt worden, das, die Reihe entsprechender syrischer Originale eröffnend, umgekehrt durch eine frühzeitige Übersetzung ins Griechische von Ost nach Westen verbreitet wurde. Doch trägt der erhaltene syrische so gut als der griechische Text unverkennbare Spuren einer nachträglichen Bearbeitung, die aus der Schöpfung eines nicht rechtgläubigen Autors das für katholische Leser Anstößige auszumerzen bemüht war. Vollends nur als Kern eines frühestens um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert entstandenen Buches über die Urgeschichte des Christentums in Edessa, der „Lehre des Addai“, liegt in ihrer ostaramäischen Muttersprache die schon von Eusebios gekannte edessenische Abhgarsage vor.

Mit der Behandlung des einheimisch mesopotamischen Stoffes hat sich in diesem Buche aus dem Griechischen übernommenes und auf Palästina als seine Heimat zurückweisendes

Legendengut verschmolzen; so vor allem die Sage von einer ersten Kreuzauffindung durch Protonike, die angebliche Gemahlin des Kaisers Claudius, die, auf einer Verwechslung der gleichnamigen Mutter Konstantins mit Helena, der Mutter des Königs Izates von Adiabene, beruhend, neben syrische Texte der konstantinischen Kreuzauffindungslegende tritt.

Nach dem Vorbild der edessenischen ist weiterhin auch die persische Missionslegende in einer „Lehre der Apostel“ und, nicht vor dem 6. Jahrhundert, in den jeder geschichtlichen Glaubwürdigkeit baren Akten des hl. Mâr(j) literarisch behandelt worden. Andererseits berührt sich mit der Abhgarsage eine seltsame „Geschichte der dreißig Silberlinge des Judas“, welche die als Blutgeld für den Erlöser gezahlten Münzen durch Abraham geprägt werden läßt, um dann ihre Schicksale durch die Jahrhunderte herab zu verfolgen.

Das hier vielleicht erstmals von einem syrischen Originalschriftsteller betretene Gebiet christlich-alttestamentlicher Legende hat seinen maßgeblichen Anbau im 6. Jahrhundert durch den unbekannten Verfasser eines fälschlich Aphrêm beigelegten Werkes erfahren: der „Schatzhöhle“ (Mĕʿârath gazzê), so benannt nach der Höhle, in der mit den Gebeinen Adams zusammen ein Paradiesesschatz von Gold, Weihrauch und Myrrhe geborgen wird. Die sagenverbrämte Patriarchengeschichte mündet hier in der Erdentiefe unter der Kreuzigungsstätte Christi aus, wo der Stammvater des Menschengeschlechtes durch das Blut des Gottmenschen die Reinigung von der Urschuld erfährt. Eine Neubearbeitung dieses Stoffes und zugleich eine Ergänzung desselben durch Apostellegenden und anderes teils historisches, teils theologisches, teils märchenhaftes Material hat nachmals im 13. Jahrhundert die syrische Renaissance-

literatur an dem „Buche der Biene“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Dhebbôrîthâ) eines nestorianischen Erzbischofs Šĕlêmôn von Baṣra gezeitigt.

Eine in dieses letztere Sammelwerk aufgenommene Vision „des Methodios im Gefängnis“ über die mohammedanische Eroberung Syriens führt endlich auf das Gebiet original syrischer Apokalypsen hinüber, wie sie, zeitlich nach unten an die „Schatzhöhle“ sich anschließend, beispielsweise noch unter den Namen Daniels und Ezras in Umlauf gesetzt wurden und den Übersetzungen älterer christlicher Visionsschriften aus dem Griechischen wie derjenigen einer gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstandenen Paulusapokalypse Konkurrenz machten.

4. Die gelehrte Übersetzungsliteratur. — Noch ungleich bedeutsamer als auf den Gebieten des Bibeltextes der Liturgie und des apokryphen Schrifttums ist der griechische Einfluß für die syrische Welt dadurch geworden, daß sie ihm die bleibenden Grundlagen ihrer theologischen wie profanen Wissenschaft verdanken sollte. Die griechisch und die ostaramäisch redende Christenheit des römischen Syriens bildete von vornherein eine Kulturgemeinschaft, innerhalb deren die Verschiedenheit der Sprache als ein trennendes Hindernis geistigen Austausches nicht empfunden wurde. Es lag demgemäß nahe, daß schon im 4. Jahrhundert hervorragende Theologen des mehr oder weniger auf die Küstenzone beschränkten griechischen Sprachgebietes darnach trachteten, ihren Werken durch Übersetzung in das semitische Idiom des Hinterlandes auch in diesem Verbreitung und Einfluß gesichert zu sehen. Insbesondere die edessenische Perserschule mag schon lange vor dem Ausbruch der christologischen Wirren die Heim-

stätte einer gelehrten Übersetzungstätigkeit zunächst auf theologischem Gebiete gewesen sein.

Für eine syrische Übersetzung ihrer theologischen Schriften dürften selbst beispielsweise Eusebios von Kaisareia († 340) und der Bischof Titos von Bostra († 375) gesorgt haben. Denn wie seine Kirchengeschichte und sein Buch über die Blutzeugen Palästinas, liegen die „Theophania“ des ersteren und die Homilien des letzteren gegen die Manichäer in Übertragungen vor, die nach Maßgabe ihrer handschriftlichen Überlieferung noch zu Lebzeiten der Verfasser entstanden sein müssen. Auch eine Übersetzung von 25 Osterfestbriefen des hl. Athanasios wird wenigstens im allgemeinen als ein Beleg für frühzeitigen Übergang griechisch-kirchlichen Schrifttums auf ostaramäischen Sprachboden anzusprechen sein. Schwieriger ist es, zu sagen, wie weit auch theologische Texte der noch vorkonstantinischen Zeit von der einmal angeregten Übersetzungstätigkeit in den Bereich ihrer Arbeit gezogen worden sein mögen. Denn entsprechende in syrischer Sprache vorliegende Bruchstücke brauchen keineswegs immer aus vollständigen Übersetzungen zu stammen. Vielmehr werden sie in den meisten Fällen als Zitate im Rahmen dogmatischer Stellensammlungen, deren die streitenden Parteien in den theologischen Kämpfen des 5. und 6. Jahrhunderts sich bedienten, ihren Weg aus dem Griechischen ins Syrische gefunden haben. Immerhin haben sich neben einer Bearbeitung dreier Ignatiosbriefe (an Polykarpos, die Ephesier, die Römer), Fragmente des Polykarposbriefes, die auf eine Vollübersetung mit ziemlicher Sicherheit schließen lassen, und einer nur zu Anfang unvollständig überlieferten Übertragung der Abhandlung des hl. Bischofs Gregorios „des Wundertäters“ von Neokaisareia „über die Seele an Tatianos“ in syrischen Texten von hervorragendem Alter die drei Apologien des Aristeides, des Meliton von Sardes und eines Unbekannten erhalten, den die griechische Überlieferung des Textes seiner Schrift mit Justinos, die syrische anscheinend mit einem Freunde des Origenes Namens Ambrosios identifiziert.

Im frühen 5. Jahrhundert hat alsdann nachweislich Kyrillos von Alexandreia einzelne seiner Arbeiten, wie das an den Kaiserhof gerichtete Sendschreiben „über

den rechten Glauben", gleichzeitig mit der Veröffentlichung des Originals zum Zweck der Übersetzung an Rabbûlâ nach Edessa gesandt. Mit der Übertragung der Werke des Theodoros von Mopsuestia hatte sogar noch etwas früher an der dortigen Perserschule ein Maʿnâ begonnen, der am Abend seines Lebens im Jahre 420 für wenige Monate den Stuhl des Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon bestieg. Das vom 5. Jahrhundert für Theodoros Geleistete haben im 6. Jahrhundert Mâr(j) Abhâ und sein Gehilfe Thomas von Edessa für Nestorios nachgeholt.

Unter den erhaltenen Übersetzungen von Werken des Alexandriners nimmt wegen der ungenügenden Erhaltung des Originals diejenige seiner Erklärung des Lukasevangeliums einen hervorragenden Platz ein. An Proben der altnestorianischen Übersetzungsliteratur sind bislang der Kommentar des Theodoros zum Johannesevangelium, Auszüge seines Psalmenkommentars und ein von dem Verbannten zur Verteidigung seines theologischen Standpunktes verfaßtes Werk des Nestorios mit dem Titel „Handel des Herakleides" näher bekannt geworden.

Die mit der Übertragung der Werke des Severus von Antiocheia einsetzende theologische Übersetzungsliteratur auf monophysitischer Seite hat ihren bahnbrechenden Vertreter an dem Bischof Paulos von Kallinikos gefunden, der seit 519, von seinem Sitze vertrieben, sich zu Edessa mit literarischen Arbeiten beschäftigte. Eine Reihe der von ihm oder anderen erstmals übertragenen Texte hat dann durch Athanasios von Bâlâdh und Jaʿqûbh von Edessa eine erneute syrische Bearbeitung erfahren, und vereinzelt haben nestorianische Gelehrte sogar erst des 8. und 9. Jahrhunderts Neuübersetzungen von Stücken der orthodoxen patristischen Literatur des 4. Jahrhunderts unternommen, die im Schoße ihrer Sekte zunächst in älteren monophysitischen Übersetzungen gelesen worden waren.

Von dem durch Übersetzung ins Syrische vor dem Untergang bewahrten Schriftennachlaß des Severus seien neben seinem Hauptwerke, dem „Philalethes", und den gegen Julianos von Halikarnassos gerichteten Streitschriften namentlich die in der doppelten Übertragung des Paulos und Jaᶜqûbh vorliegende Sammlung der von ihm als Patriarch gehaltenen Predigten und die von Athanasios übersetzte Auswahl seiner Briefe hervorgehoben, von welcher sich wenigstens das sechste Buch erhalten hat. Sergios von Rîšᶜainâ ist der Urheber der später von einem Phokas, Sohn eines Sergios, aus Edessa und einem Theodoros bar Zârûdhî kommentierten Übersetzung der Schriften des vorgeblichen Areiopagiten Dionysios. Chrysostomos, dessen Predigten man in der jakobitischen Kirche mit denjenigen des Severus gleich hoch schätzte, Basileios, dessen „Hexaëmeron" eine hervorragende Bedeutung auf syrischem Boden gewann, Gregorios von Nyssa, Proklos von Konstantinopel, die asketischen Schriften eines Euagrios vom Pontos und Isaias von Skete, sowie eine aus dem Kreise des Apollinarios von Laodikeia († 390) hervorgegangene Schicht von Fälschungen auf die Namen Gregorios des Wundertäters, des Papstes Julius I. und anderer römischer Päpste fanden gleichzeitig oder wenig später ihre unbekannt gebliebenen Übersetzer. Selbst das Hauptwerk des Ketzers Johannes Philoponos, der die Dreifaltigkeit in eine Dreizahl von Göttern auflöste, hat sich gleich den seiner Bekämpfung gewidmeten Arbeiten des Severus in syrischer Übertragung erhalten. Im Jahre 624 hat sodann auf Cypern ein Abt Paulos die erste Übersetzung der Werke des „Theologen" Gregorios von Nazianz vollendet, mit denen sich weiterhin syrischer Gelehrtenfleiß besonders eifrig beschäftigte. Zweimal ist nämlich diese grundlegende Übersetzung kommentiert worden. Athanasios von Bâlâdh hat auch ihr eine Neuübersetzung gegenübergestellt, und speziell die jambischen Gedichte des Heiligen haben im Jahre 665 durch einen Januarios Kandidatos und im Jahre 805 durch einen Theodosios eine Sonderübertragung erfahren, ohne daß sich heute mehr ausmachen ließe, mit welcher dieser Arbeiten der erhaltene syrische Text derselben zu identifizieren sei.

Aus derjenigen auf theologischem ist die Übersetzungstätigkeit auf p h i l o s o p h i s c h e m G e b i e t e herausge-

wachsen, an die sich weiterhin eine solche auch auf den verschiedenen Gebieten sonstiger Profanwissenschaft anschloß. Den Werken des Aristoteles haben neben denjenigen des Mopsuesteners schon im Kreise der nestorianischen Übersetzer der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts Hîbhâ, Kûmî und ein Prôbhâ, der als Staatsarzt und Archidiakon bezeichnet wird, ihre Kräfte gewidmet. Als die Syrer die Vermittlerrolle zwischen griechischer und arabischer Kultur übernahmen, traten den Aristotelesübersetzungen selbst Übertragungen auch griechischer Aristoteleskommentare zur Seite. Sogar von den Hauptwerken Platons scheint es damals einen syrischen Text gegeben zu haben. Nicht minder erlebte erst jetzt die Übersetzung von Werken griechischer Mediziner, Mathematiker und Naturforscher ihre Blütezeit, nachdem beispielsweise diejenigen des Galenos bereits seit dem frühen 6. Jahrhundert angefangen hatten, der aramäisch redenden Ärzteschaft des mesopotamischen und persischen Ostens zugänglich gemacht zu werden.

Erhalten hat sich von Denkmälern dieser einst so umfangreichen profanen Übersetzungsliteratur allerdings nur verhältnismäßig sehr weniges. Hervorzuheben sind vor allem Übertragungen der Einleitungsschrift (*Εἰσαγωγή*) des Porphyrios in das Studium der aristotelischen Logik und der drei ersten Schriften des aristotelischen „Organons“ selbst (*Κατηγορίαι*, *Περὶ ἑρμηνείας*, *Ἀναλυτικά*), die teilweise aus dem Kreise der ältesten nestorianischen Übersetzer hervorgegangen sind, teilweise von Sergios von Rîšʿainâ bzw. erst von Athanasios von Bâlâdh oder dem Araberbischof Georgios herrühren. Von weiteren Arbeiten des Sergios sind unter seinem Namen Reste von Übersetzungen verschiedener Werke des Galenos und eine solche der fälschlich dem Aristoteles beigelegten Schrift „über die Welt an Alexandros“ überliefert. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dürfen auf ihn aber auch diejenigen populärphilosophischer Stücke des Plutarchos, Lukianos, Themistios und unter dem Namen

des Isokrates zurückgeführt werden. Ja vielleicht ist er selbst mit dem gleichnamigen Übersetzer der Landwirtschaftslehre eines Vindanios Anatolios aus Beirut identisch, dessen Arbeit in den sog. syrischen Geoponika fortzuleben scheint.

Erwähnung erheischt endlich eine Übersetzung der kleinen Grammatik des Dionysios Thrax, in welcher dieses Büchlein des 2. vorchristlichen Jahrhunderts für den gesamten Betrieb grammatischer Studien bei den Syrern grundlegend geworden ist.

5. Theologie. — Innerhalb der theologischen Originalliteratur der Syrer hat die Bibelerklärung von jeher die führende Stellung eingenommen. Doch sind von der gewaltigen Masse exegetischer Arbeiten, welche die früheren Jahrhunderte erwachsen sahen, leider nurmehr verhältnismäßig sehr bescheidene Trümmer erhalten geblieben. Einen Ersatz für das Verlorene bieten bis zu einem gewissen Grade vor allem drei aus der jakobitischen Kirche hervorgegangene Werke von wesenhaft kompilatorischem Charakter: ein sogen. Kettenkommentar zur ganzen Bibel, der von einem edessenischen Mönche Severus im Jahre 861 vollendet, aber um eine Schicht späterer Zusätze erst von einem Šemʿôn aus Ḥisn-Manṣûr bereichert wurde, die sehr ausführlichen Kommentare des Dionysios bar Ṣalîbhî zu beiden Testamenten und der auch die nestorianische Tradition berücksichtigende gedrängtere Bibelkommentar Bar ʿEbhrâjâs unter dem Titel der „Scheune der Geheimnisse" (Auṣar Râzê).

Die Kommentare Aphrêms zum ersten und zum größeren Teile des zweiten Buches Mosis, Bruchstücke der Evangelienerklärung des Philoxenos und der dreibändige Psalmenkommentar eines schon dem 7. Jahrhundert angehörenden Daniel von Ṣalaḥ sind fast das einzige, was sich an exegetischen Leistungen aus den beiden ersten Perioden der syrischen Literaturgeschichte in direkter Überlieferung erhalten hat. Selbst aus späterer Zeit haben sich von Werken nesto-

rianischer Exegeten, deren Zahl nachweislich eine besonders große war, nur das um 791 verfaßte „Scholionbuch“ (Kĕthâbhâ dh-Eskôljôn) des Theodoros bar Kônî, die biblischen „Fragen“ des Katholikos Išôʿ bar Nûn (vgl. unten S. 83) und die um 850 entstandenen Kommentare eines Metropoliten Išôʿdâdh von Merw zum Alten und Neuen Testament gerettet. Kein viel günstigerer Stern hat auch der noch einigermaßen selbständigen jüngeren exegetischen Literatur der Jakobiten geleuchtet. Während ein Kommentar des Patriarchen Georgios von Bĕʿeltân (758—790) zum Matthäusevangelium allerdings im wesentlichen unversehrt vorliegt, sind von einer gleichfalls dem 8. Jahrhundert entstammenden Erklärung der Evangelien und Paulusbriefe aus der Feder eines Laʿzar von Bêth Qandasâ große Teile verloren gegangen und von einem Kommentare Môšê bar Kêphâs zur ganzen Bibel sogar wiederum nur recht dürftige Bruchstücke erhalten.

Der starken mönchischen Gebundenheit des syrischen wie alles orientalischen Christentums entspricht sodann ein ausgedehntes asketisches Schrifttum, welches an einem Werke des Philoxenos „über die Verbesserung der Sitten“ in dreizehn Homilien oder Büchern eines der sprachlich vollendetsten Denkmäler syrischer Prosa eröffnet. Weiterhin gehört demselben der Nachlaß des Johannân Sâbhâ und des Isḥaq von Ninive an, zweier Schriftsteller des späteren 6. Jahrhunderts, die von den Nestorianern zu den Ihrigen gezählt werden, deren weittragender Einfluß aber tatsächlich an irgendwelche Schranken des Bekenntnisses nicht gebunden ist. Desgleichen hat aus dem 7. Jahrhundert der vom Nestorianismus zur chalkedonensisch-byzantinischen Orthodoxie übergetretene Sâhdônâ eine umfangreiche Anleitung zur christlichen Vollkommenheit hinterlassen. Abgeschlossen wird endlich auch hier die literarische Entwicklung durch Bar ʿEbhrâjâ in seinem größeren „Buche der Ethik“ (Kĕthâbhâ dh-Ithîqôn), einer systematischen Darstellung asketisch gerichteter Moraltheologie für weitere Kreise,

und in dem kürzeren, sich speziell an die Einsiedlerwelt wendenden Buch der „Taube“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Jaunâ), dessen goldene Regeln geistlichen Lebens in eine der seelischen Entwicklung des Verfassers gewidmete Art autobiographischer Skizze auslaufen.

Eifrigst haben sich ferner syrische Theologen mit *Liturgie und Kirchenjahr* beschäftigt. Die Hauptfeste des letzteren haben im 6. und 7. Jahrhundert einen Gegenstand regelmäßiger Vorlesungen an den nestorianischen Hochschulen von Nisibis und Seleukeia gebildet, aus denen entsprechende literarische Abhandlungen eines Thomas von Edessa, Qâjôrâ (Kyros) und anderer hervorgewachsen sind. Umfassende Erklärungen des gesamten nestorianischen Kultus besitzen wir weiterhin aus dem 10. Jahrhundert von dem Metropoliten Georgios von Arbela und aus dem 14. von dem Katholikos Timotheos II. (1318—1328), während ältere Werke gleicher Art, wie dasjenige eines Abraham bar Lîph, bislange noch nicht wiedergefunden worden sind. Unter den Jakobiten hat vor allem Môšê bar Kêphâ sowohl in einer Sammlung von Festtraktaten, als auch in Erklärung der Taufliturgie der Messe und der Ordinationsriten mit nestorianischer Gelehrsamkeit gewetteifert und in der letzteren Richtung wie an Jaʿqûbh von Edessa einen Vorgänger, so an Dionysios bar Salîbhî einen ebenbürtigen Nachfolger gehabt, unter dessen einschlägigen Arbeiten eine Meßerklärung den ersten Platz einnimmt.

Mit dem Gebiete des *Dogmas* hat sich in älterer Zeit besonders Philoxenos in einer Reihe kürzerer Abhandlungen und in zwei größeren Werken über die Trinitäts- und Inkarnationslehre beschäftigt. Der polemische Ton, welcher diesen Arbeiten ihr Gepräge gibt, ist bei dem fortdauernden Gegensatze der Konfessionen

begreiflicherweise auch später vielfach erklungen. Doch wurden auch der Sphäre des christologischen Glaubenskampfes entrückte Gegenstände wie die Lehren von der Seele, vom Paradiese, von der Auferstehung der Toten, vom Priestertum beispielsweise durch Môšê bar Kêphâ und dessen um einige Jahrzehnte älteren jakobitischen Glaubensgenossen Johannân, Bischof von Dârâ, monographisch behandelt. Systematische Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre haben dagegen, wenn man von dem Werke Aphrâhâṭs absieht, erst im Zeitalter der letzten syrischen Wiedergeburt auf jakobitischer Seite Severus bar Šakkû in seinem „Schatzbuche" (Kĕthâbhâ dhĕ-Gazzê) und Bar ʿEbhrâjâ in seiner „Lampe des Heiligtums" (Mĕnârath Qûdhšê), auf nestorianischer ʿAbhdîšôʿ in seinem „Buche der Perle" (Kĕthâbhâ dhĕ-Margânîthâ) geschaffen.

Die verschiedensten theologischen Gebiete sind schließlich in einer ausgedehnten Briefliteratur behandelt worden, als deren Hauptvertreter Philoxenos, Jaʿqûbh von Sĕrûgh, Jaʿqûbh von Edessa und die zwei nestorianischen Katholici Išôʿjabh III. und Timotheos I. (779—820) erscheinen. Die besonders umfangreiche Korrespondenz der beiden letzteren gewährt zugleich einen Einblick in die kirchlich-administrative Tätigkeit der Verfasser, was deren Schreiben einen hervorragenden Wert auch als Urkunden zur inneren Geschichte der nestorianischen Kirche verleiht, während aus einzelnen Briefen des gelehrten Jaʿqûbh von Edessa sich vorzugsweise die schätzenswertesten Erkenntnisse bezüglich der älteren syrischen Liturgie und Literaturgeschichte ergeben.

6. Philosophie. — Die Philosophie der aramäisch redenden Christen ist nicht ausschließlich eine Frucht

der griechisch-syrischen Übersetzungsliteratur. Vielmehr hatte man bereits in dem Kreise Bar Daiṣâns philosophischen Fragen Interesse entgegengebracht. Beleg dafür ist ein Dialog „über das Schicksal“ oder „über die Gesetze der Länder“, in welchem einer seiner Schüler, Philippos, den Meister die Freiheit des menschlichen Willens verfechten läßt, eines der ältesten erhaltenen Denkmäler originalsyrischer Prosa, von dem eine in verschiedenen Auszügen kenntlich werdende griechische Übersetzung spätestens um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert entstanden sein muß.

Seine bleibende Richtung hat das philosophische Denken und Schrifttum der Syrer allerdings durch die Anlehnung an die Griechen, vor allem an Aristoteles erhalten. Einer der frühesten Übersetzer der Werke des Stagiriten ist auch schon der erste jene Richtung vertretende Originalschriftsteller geworden: Prôbhâ, von dessen selbständigen Arbeiten sich eine erklärende Paraphrase der *Εἰσαγωγή* des Porphyrios und ein Kommentar zu der aristotelischen Schrift *περὶ ἑρμηνείας* und dem Anfang der *Ἀναλυτικά* erhalten haben. Das aristotelische Organon, näherhin bis einschließlich des siebenten Kapitels des 1. Buches der letztgenannten Schrift, mit welchem theologisch ängstliche Gemüter das Studium der Logik abzubrechen liebten, ist nunmehr nächst der Bibel die führende Großmacht im gesamten syrischen Geistesleben geworden. Eine „Logik“ in sieben Büchern, die Sergios von Rîšʿainâ einem Bischof Theodoros von Merw gewidmet hat, das dem Großherrn Khosrau I. (531—578) gewidmete Logikkompendium eines etwas jüngeren Persers Paulos, ein Kommentar zum Organon bis einschließlich der *Ἀναλυτικά* von Georgios dem Araberbischof und ein solcher bis einschließlich der

Ἀποδεικτικά von Dionysios bar Ṣalîbhî sind die bedeutendsten erhaltenen Denkmäler der über eine bloße Übersetzungstätigkeit hinausgehenden Beschäftigung der aramäischen Christenheit mit der peripatetischen Denklehre.

Neben dem aristotelischen hat sich in breitem Strome auch neuplatonischer Geist in die syrische Gedankenwelt ergossen. Um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert hat ein um seiner verwegenen Spekulationen willen aus der mesopotamischen Heimat vertriebener Mönch Stephanos bar Ṣûdhailê, der in einem palästinensischen Kloster eine Zufluchtstätte fand, mit rücksichtsloser Konsequenz die Gedanken eines Origenes zu Ende denkend, diejenigen des angeblichen Areiopagiten an Kühnheit weit überbietend, in einem Buche, das er als Werk eines Schülers des Dionysios, mit Namen Hierotheos, einführte, das christliche Dogma so radikal als möglich in pantheistischem Sinne aus- und umgedeutet. Auch das etwa im 10. Jahrhundert entstandene Buch eines Unbekannten „von der Erkenntnis der Wahrheit“ oder „der Ursache aller Ursachen“ entwirft ein wesentlich von neuplatonischem Pantheismus bestimmtes Weltbild.

Von einem Zeitgenossen des falschen Hierotheos, einem Mönche Joḥannân aus Euphemeia, der in Alexandreia seine philosophische Ausbildung erfahren hatte, hören wir, daß er sich geradezu offen zu dem idealistischen Monismus eines Plotinos bekannte, und die Annahme drängt sich auf, daß kein anderer als er der Urheber einer syrischen Bearbeitung der Bücher IV—VI der Ἐννεάδες dieses größten Neuplatonikers gewesen sei, welche unter dem Titel einer „Theologie des Aristoteles“ ins Arabische übertragen und in ihrer neuen Gestalt eines der einflußreichsten Bücher des gesamten Mittelalters wurde. Gegen die Ketzerei des Stephanos bar Ṣûdhailê selbst haben sowohl Philoxenos als auch Jaʿqûbh

von Sĕrûgh warnend die Stimme erhoben. Gleichwohl hat sein Werk an dem jakobischen Patriarchen Theodosios (887 bis 896), von dessen eigentümlichem philosophischen Interesse auch eine Sammlung von Pythagorasworten Zeugnis ablegt, und an Bar ʿEbhrâjâ Kommentatoren gefunden, deren Hauptaufgabe allerdings eine möglichst orthodoxe Deutung seiner Gedanken sein mußte. Durch geheime Kanäle hat sich sein Einfluß auch auf die Mystik der mohammedanischen Sûfis, wie auf diejenige des Abendlandes geltend gemacht.

Der literarische Verfall, den allmählich doch die arabisch-mohammedanische Herrschaft für das christliche Aramäertum im Gefolge hatte, machte sich naturgemäß mit besonderer Stärke auf dem Gebiete philosophischer Schriftstellerei geltend. Die etwa um die Mitte des 10. Jahrhunderts entstandene Sammlung von Definitionen eines gewissen Bâzûdh hat fast nur den Wert, diese Tatsache grell zu beleuchten. Eine um so bedeutsamere, aber wesentlich unter arabischem Einfluß stehende Nachblüte der peripatetischen Philosophie ist dafür eine der charakteristischsten Erscheinungen der syrischen Renaissanceliteratur. Severus bar Šakkû hat als erster ein in den neuen Bahnen sich bewegendes Gesamtsystem der Wissenschaften in seinem „Buche der Dialoge“ entworfen. Das nämliche tat Bar ʿEbhrâjâ im Anschluß an Ibn Sînâ (Avicenna), dessen letztes, erst aus dem Nachlasse des Verfassers ans Licht getretenes Werk, das „Buch der Winke und Erweckungen“ (Kitâb al-isârât wat-tanbîhât) er sogar geradezu übersetzte, und an andere Philosophen des Islams mit breitester Ausführlichkeit in dem „Butter der Weisheit“ (Ḥêwath Ḥekhmĕthâ) oder „Weisheit der Weisheiten“ (Ḥekhmath Ḥekhmâthâ) betitelten großartigsten Denkmal der syrischen philosophischen Literatur, und kürzer in dem sich eng speziell mit Ibn Sînâs „Quellen der Weisheit“ (ʿUjûn al-ḥikmah) berührenden

Buche von der „Ware der Waren" (Têghĕrath Têghĕrâthâ). In dem „Buche der Pupillen" (Kĕthâbhâ dhĕBhâbhâthâ) hat er dagegen nur die aristotelische Logik, in dem „Buche der Weisheitsunterhaltung" (Kĕthâbhâ dha-Sĕwâdh Sôphîâ) Logik, Physik und Metaphysik behandelt. Neben und nach ihm hat auch im nestorianischen Lager ʿAbhdîšôʿ sich mit philosophischen Gegenständen beschäftigt, doch scheint sich von den betreffenden Arbeiten desselben, unter denen gleichfalls ein System „aller Wissenschaften" in zwölf Büchern hervorragte, nichts erhalten zu haben.

7. Weltliche Fachwissenschaften. — Wie im Schatten der philosophischen alsbald auch eine medizinische Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen sich entwickelt hatte, so haben die Syrer nicht minder mit selbständigen literarischen Arbeiten wohl auf keinem Gebiete einer profanen Fachwissenschaft sich eifriger betätigt als auf demjenigen der Heilkunde, deren hervorragendste Vertreter aramäisch redende Christen, wie später an demjenigen der Kalifen, so schon am Hofe der sassanidischen Großherren waren. Allein die noch ungleich bedeutendere medizinische Literatur in arabischer Sprache hat diese ihre syrische Vorstufe rasch derartig in Schatten gestellt, daß von ihren Denkmälern sich auch nicht ein einziges erhalten zu haben scheint.

Als Schüler der Griechen haben die Syrer sich sodann auch mit Himmels- und Erdkunde befaßt, und davon, wie hier zunächst syrische Wissenschaft und wissenschaftliche Literatur die Traditionen der hellenistischen fortsetzte, geben wenigstens einige Bruchstücke astronomischen und geographischen Inhaltes aus der Feder des Sergios von Rîšʿainâ und Severus Sêbhôkht Zeugnis. In der Folgezeit hat einerseits das griechische

Wunderbuch des sogen. Physiologos auf die naturkundliche Literatur der Syrer einen bestimmenden Einfluß ausgeübt; andererseits liebte man es, naturwissenschaftliche Kenntnisse in der Form des Hexaëmerons, d. h. eines selbständigen weitschichtigen Kommentars zum biblischen Schöpfungsbericht niederzulegen. Unter dem Einfluß der arabisch-mohammedanischen Wissenschaft steht schließlich wieder das „Buch des geistigen Aufstieges“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Sullâqâ haunânâjâ), in welchem die mathematischen und astronomischen Kenntnisse Bar ʿEbhrâjâs niedergelegt sind, während auf dem Gebiete der Chemie eine Reihe syrischer Traktate durch ihren gesunden, wirkliches Experiment in den Dienst gewerblicher Praxis stellenden Geist sich sehr zu ihrem Vorteil von der alchimistischen Richtung arabischer Pseudowissenschaft abhebt.

Die mit dem Namen des Physiologos bezeichnete Sammlung wunderbarer Geschichten zunächst ausschließlich von Tieren, scheint in den Kreisen der hellenistischen Judenschaft Alexandreias entstanden zu sein. Die älteste griechische Gestalt des Büchleins ist schon Origenes bekannt gewesen, während die maßgebliche byzantinische Redaktion dem hl. Epiphanios von Konstantinia auf Cypern († 403) zugeschrieben wird. Syrisch haben sich drei verschiedene Rezensionen erhalten, von welchen die zweite den Text durch Erläuterungen auf Grund der Bibel und der christlichen Glaubenslehre im Geiste theologischer Erbauungsliteratur erweitert, die dritte auch das Pflanzen- und Mineralreich berücksichtigt und reichliche Anleihen bei arabischen Quellen gemacht hat. Von zwei erhaltenen prosaischen Hexaëmera ist das eine durch Jaʿqûbh von Edessa in seinen letzten Jahren begonnen und nach dem Tode des Hauptverfassers durch Georgios den Araberbischof vollendet worden, das andere ein Werk Môšê bar Kêphâs.

Zu einer intensiven gelehrten Beschäftigung mit der eigenen Sprache mußte man sich angeregt sehen, sobald

diese durch das Arabische in ihrer Herrschaft im mündlichen Verkehr bedroht zu werden und demgemäß eine Unsicherheit in ihrem korrekten Gebrauche sich anzukünden anfing. So ist denn Jaᶜqûbh von Edessa der eigentliche Begründer der grammatischen Studien und einer grammatischen Literatur der Syrer geworden, deren erhaltene systematische Hauptwerke in Prosa die Grammatik des Elias bar Šînâjâ, die größere von zwei Grammatiken des Nestorianers Joḥannân bar Zôᶜbî, der um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert blühte, und die „Buch der Strahlen“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Ṣemḥê) betitelte große Grammatik Bar ᶜEbhrâjâs darstellen. Der letztere hat neben derjenigen der vom Griechentum abhängigen älteren syrischen Grammatiker in glücklicher Weise die Methode arabischer Sprachwissenschaft zur Geltung gebracht, die schon vor ihm der nestorianische Katholikos Elias I. aus Tirhân (1028—1049) in den grammatischen Studienbetrieb der Syrer eingeführt hatte.

Als grammatische Schriftsteller sind schon vor Jaᶜqûbh von Edessa Aḥûdhĕemmeh, der älteste Apostel des jakobitischen Monophysitismus in Persien (vgl. S. 21), bzw. neben ihm sein wohl älterer Zeitgenosse, der Säulenmönch Joḥannân von Litarba, hervorgetreten. Doch werden uns deren Arbeiten wie, abgesehen von wenigen Bruchstücken, auch diejenige Jaᶜqûbhs selbst nur mehr durch die Auszüge kenntlich, welche die Späteren aus ihnen mitteilen. Das nämliche Schicksal einer nur fragmentarischen Erhaltung hat auch die grammatische Schrift eines selbst erst dem 13. Jahrhundert angehörenden David bar Paulos betroffen. Dagegen hat sich neben seinem Hauptwerke, einer übrigens nicht recht befriedigenden Jugendarbeit, von Elias I noch eine Abhandlung über die Akzente vollständig dadurch erhalten, daß Joḥannân bar Zôᶜbî sie in seine große Grammatik aufgenommen hat. Über die Behandlung der Grammatik in metrischer Form vgl. unten S. 105f.

Eine Mittelstellung zwischen Grammatik und Lexi-

kographie nimmt eine in der Eigentümlichkeit der semitischen Konsonantenschrift bedingte Gruppe von Schriften über Aussprache und Bedeutung verschiedener, ohne Bezeichnung der Vokale in ihrem Schriftbild zusammenfallender Worte ein. Solche sind von einem nestorianischen Mönche ʿEnânîšôʿ, einem Studiengenossen des nachmaligen Katholikos Išôʿjabh III., von Ḥunain ibn Isḥaq, von einem vielleicht mit Joḥannân bar Zôʿbî zu identifizierenden Unbekannten und von Bar ʿEbhrâjâ auf uns gekommen, während die älteste Arbeit der Art, welche schon im frühen 6. Jahrhundert ein Nestorianer Joseph Hûzâjâ, der Erfinder der aus einem System von Punkten bestehenden nestorianisch-ostsyrischen Vokalbezeichnung, geschaffen hatte, untergegangen ist. Umfangreiche syrische Lexika von alphabetischer Anordnung haben sich von Isôʿ bar ʿAlî, einem Schüler Ḥunain ibn Isḥaqs, von Išôʿ bar Bahlûl, der im Jahre 963 in der nestorianischen Kirchengeschichte eine gewisse Rolle gespielt hat, und von einem nicht näher bekannten Eudochos erhalten Elias bar Šînâjâ ist dagegen der Verfasser eines sachlich geordneten syrisch-arabischen Wörterbuches.

Grundlegend für die Entwicklung der syrischen Lexikographie selbst ist eine Arbeit Ḥunains geworden, die nach Maßgabe ihres Titels einer Erklärung speziell des ins Syrische übergegangenen griechischen Sprachgutes gewidmet war. Eine erste, vielfach abweichende Erklärungen bietende Ergänzung derselben war das Werk eines Zacharias von Merw. Auf den Schultern dieser beiden Vorgänger steht Bar ʿAlî, dessen Lexikon in einer Mehrzahl von Handschriften wieder um Zusätze eines Abraham bereichert ist, dem der Verfasser es gewidmet hatte. Als Hauptquelle Bar Bahlûls ist daneben das Lexikon eines nestorianischen Bischofs Ḥĕnânîšôʿ bar Sarôšwai von Ḥîra einflußreich geworden, das um die Wende vom 9. znm 10. Jahrhundert entstanden sein dürfte.

Eine einzigartige Stellung im Rahmen des syrischen Schrifttums behauptet schließlich eine Rhetorik, welche ein jakobitischer Mönch der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, Anṭôn (Antonios) von Taghrîth, seinem Volke geschenkt hat.

8. Das bürgerliche und kirchliche Recht. — Wie für alle syrische Wissenschaft, so sind auch für das im Schoße der verschiedenen syrischen Kirchen geltende Recht in weitem Umfange Übersetzungen aus dem Griechischen die maßgebliche Grundlage geworden. Für die auch unter der mohammedanischen Herrschaft der bischöflichen Jurisdiktion mit unterstellt gebliebene Sphäre bürgerlichen Rechtslebens hat das vorjustinianische Recht des christlich gewordenen Römerreiches in verschiedenen Redaktionen sich bleibende Geltung bewahrt. Nicht minder haben die Konzilskanones auch lokaler Kirchenversammlungen desselben und rechtliche Entscheidungen unter dem Namen hervorragender Kirchenfürsten der griechisch-römischen frühchristlichen Welt eine entsprechende Bedeutung als Quellen des syrischen Kirchenrechts behauptet. Namentlich sind als solche aber, wie schon oben zu berühren war, zahlreiche Stücke einer ausgedehnten pseudo-apostolischen Literatur zu höchstem Einfluß gelangt. Neben der syrischen Übersetzung der anscheinend in einer palästinensischen oder nordwestsyrischen Gemeinde des 3. Jahrhunderts entstandenen „Didaskalia der Apostel", die noch zuverlässiger in einer alten lateinischen Übersetzung erhalten ist und die Grundlage der Bücher I—VI der griechischen „Apostolischen Konstitutionen" bildet, sind hier vor allem zwei Korpora gleich den letzteren angeblich durch den Apostelschüler Klemens vermittelter apostolischer

Satzungen namhaft zu machen: die nestorianische Sammlung der Beschlüsse zweier vorgeblicher Apostelkonzile und ein pseudo-apostolisches Rechtswerk der Jakobiten in acht Büchern, das durch die Übersetzung des gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandenen und in griechischem Original nicht mehr erhaltenen „Testaments unseres Herrn Jesus Christus" eröffnet wird.

Das bürgerliche Recht Roms ist der aramäischen Christenheit erstmals durch die in monophysitischen Kreisen noch des 5. Jahrhunderts entstandene Übersetzung eines Korpus der „weltlichen Gesetze" näher gebracht worden, dessen griechisches Original ums Jahr 477 redigiert worden sein dürfte. Die Folgezeit hat dann mehr als eine Neuübersetzung nächstverwandter Rechtsbücher gebracht. Insbesondere haben die Nestorianer neben einer ursprünglichen Sammlung der „Gesetze und Bestimmungen der christlichen *βασιλεῖς* Konstantinos und Leon", eine „andere Übersetzung" der nämlichen, aber um erhebliche Zusätze vermehrten Gesetze und eine angeblich auf Befehl des Kaisers Valentinianus II. vom hl. Ambrosius redigierte Gesetzsammlung erhalten. Für die Übertragung einer Reihe kirchenrechtlicher Urkunden aus dem Griechischen ins Syrische ist ausdrücklich das Jahr 687 bezeugt. Von Konzilskanones fanden vor allem diejenigen der vier ersten allgemeinen Kirchenversammlungen von Nikaia, Konstantinopel (381), Ephesos und Chalkedon und der sieben Provinzialsynoden von Agkyra, Neokaisareia, Gangra, Antiocheia (330), Laodikeia, Sardika (343) und Karthago in syrischer Übersetzung eine ausgedehnte Einflußsphäre. Die älteste Übersetzung einer einschlägigen Sammlung ist vor dem Jahre 501, ja wahrscheinlich schon vor dem Ephesinischen Konzil entstanden. Die wohl spätestens im 9. Jahrhundert bereits syrisch vorhandenen angeblichen zwei Apostelkonzile lassen auf die mit einem legendarischen Bericht über die Missionstätigkeit der einzelnen Apostel verbundenen Rechtssatzungen einer griechisch nicht erhaltenen „Lehre der Apostel" eine Übersetzung der griechisch einen Anhang der „Konstitutionen" bildenden „Apostolischen Kanones" und eine solche der Kapitel 27—46 des achten Buches der „Konstitutionen" folgen. Das achtteilige pseudo-apostolische

Rechtsbuch der Jakobiten ist nach 687 aus ursprünglich selbständigen Übersetzungen griechischer Vorlagen zusammengestellt worden. Auf den die beiden ersten Bücher bildenden syrischen Text des „Testaments unseres Herrn“ folgt als Buch III die Übertragung der in Ägypten wohl gegen Ende des 3. Jahrhunderts entstandenen „Apostolischen Kirchenordnung“ und in den Büchern IV—VII eine solche der verschiedenen Bestandteile des achten Buches der Konstitutionen, worauf als letztes Buch diejenige der griechischen „Apostolischen Kanones“ den Schluß macht.

Das von ihr übernommene Erbe griechischen Kirchenrechts hat in ebenbürtiger Weise vor allem die nestorianische Kirche durch die Beschlüsse einer Reihe von persischen Kirchenversammlungen ergänzt, deren erste im Jahre 410 zu Seleukeia-Ktesiphon zusammengetreten war. Die Akten derselben wurden mit einigen wenigen andersartigen Urkunden kirchlicher Rechtsentwicklung des persisch-nestorianischen Ostens anscheinend zur Zeit des Katholikos Ḥĕnânîšôʿ II. (775/76—780) in dem „Synodosbuche“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Sûnhâdhôs) zusammengefaßt. Entsprechend treten neben das aus dem Griechischen übersetzte Kaiserrecht im Gebiete der bürgerlichen Rechtssphäre namentlich die Rechtsbücher der drei Katholici Ḥĕnânîšôʿ I. (686—693), Timotheos I. und Išôʿ bar Nûn (820—824), sowie die ursprünglich in Pehlewi abgefaßten und erst nachträglich von ihren Urhebern auch syrisch herausgegebenen Rechtsentscheidungen der Metropoliten Šemʿôn und Išôʿbôkht von Rêwârdĕšîr, Rechtsquellen, in denen neben einer durch den christlichen Geist bedingten selbständigen Rechtsbildung der Einfluß vorrömisch-hellenistischen wie altorientalischen Rechtes fühlbar wird.

Die Reihe der demgegenüber bei den Jakobiten anerkannten originalsyrischen Rechtsdenkmäler eröffnen drei teilweise speziell das Mönchsleben und das Leben

des Weltklerus regelnde Serien von Kanones des Rabbûlâ, an welche sich weiterhin namentlich solche des Bischofs Johannân bar Qûrsôs von Tellâ († 538) und Jaʿqûbhs von Edessa anschließen. Eine abschließende Kodifikation der geltenden Rechtsbestimmungen in der Form eines nach Materien geordneten sogen. Nomokanons hat auf jakobitischer Seite Bar ʿEbhrâjâ in seinem „Buche der Leitungen" (Kĕthâbhâ dhĕ-Huddâjê), auf nestorianischer ʿAbhdîšôʿ in einer von ihm noch als Priester zusammengestellten „Sammlung der synodalen Kanones" und in einer nach seiner Erhebung zur bischöflichen Würde verfaßten „Tafel der kirchlichen Rechtssatzungen" hinterlassen, nachdem wenigstens auf der letzteren ähnliche Arbeiten schon früher mehrfach unternommen worden waren.

9. Hagiographische Prosa. — Der weitschichtigen gelehrten Prosa der Syrer steht eine nicht minder umfangreiche prosaische Erzählungsliteratur zur Seite, die zu ihrem größten Teile hagiographischen Inhaltes ist. Eine ausgedehnte Schicht originalsyrischer Märtyrerakten ist hier an erster Stelle zu würdigen. Neben dem wohl zeitgenössischen Bericht über das anscheinend ins Jahr 308 fallende Martyrium einer Gruppe von Blutzeugen des noch westlich von Euphrat gelegenen Samosata kommen zunächst vier Stücke über solche der Osrhoëne in Betracht, deren historische Verläßlichkeit nicht allzu hoch scheint eingeschätzt werden zu dürfen. Ungleich höher steht, soviel auch hier an legendarischer Ausschmückung von Fall zu Fall sich beimischte, der geschichtliche Wert zahlreicher Texte über den Glaubenskampf von Bekennern der persischen Christenverfolgungen, von denen solche über die Opfer zunächst derjenigen Sâpûrs II. unmittelbar nach deren

Ende durch Mârûthâ von Maipherqat und den Katholikos Aḥai (410—415) gesammelt worden sein sollen. Einen zeitgenössischen Wiederhall in syrischer Sprache haben endlich auch die Leiden der südarabischen Christen des frühen 6. Jahrhunderts gefunden.

Von den Akten edessenischer Märtyrer geben sich diejenigen des Gûriâ und Šâmônâ bzw. eines Diakons Ḥabbîbh als zeitgenössische Aufzeichnungen eines Theophilos aus den Tagen der diokletianischen Verfolgung, und wenigstens ein alter Kern scheint in ihnen, wenngleich von späterer Hand nicht unerheblich überarbeitet, vorzuliegen. In den Akten des Bischofs Barsamjâ und eines von ihm bekehrten heidnischen Priesters Šarbîl hat dagegen jüngere Legendenbildung, etwa des 5. Jahrhunderts, günstigstenfalls an geschichtliche Ereignisse aus der Zeit des Decius (249—251) angeknüpft, wobei sie dieselben fälschlich in die traianische (97—117) hinaufrückte. Den Eindruck wesentlich sehr beachtenswerter Geschichtsquellen machen demgegenüber vor allem die meisten erhaltenen Berichte über Martyrien aus der Zeit Šâpûrs II., ohne daß sich indessen mit Bestimmtheit sagen ließe, wie weit wir in denselben die Sammlung Mârûthâs oder Aḥais besitzen. Doch wurden einzelne Episoden aus diesem ersten Heldenzeitalter der persischen Kirche auch erst in erheblich späterer Zeit und in einem durchaus legendarischen Geiste verherrlicht, wie ihn z. B. die vermutlich im 6. Jahrhundert entstandenen Akten eines persischen Kommandanten der Adiabene Namens Qardagh atmen, der im Jahre 358 seinen Übertritt zum Christentum mit dem Leben gebüßt haben soll. Vielfach nur einen geringeren historischen Wert besitzen auch die Erzählungen über spätere persische Martyrien, unter denen an besonders bemerkenswerten Stücken die von einem Mönche spätestens wieder des 6. Jahrhunderts abgefaßte „Geschichte der Stadt Bêth Sĕlôkh“ und die in mehreren Rezensionen vorliegenden Akten des besonders hochverehrten hl. Pethjôn auf die Zeit Jezdegerds II. (438—457) und die von Bâbhai, Abt des Izlâ-Klosters, († 628) bzw. dem Katholikus Išôʿjabh III. herrührenden Berichte über das Martyrium eines in der Taufe Georgios genannten vornehmen Persers Mihramgušnasp und eines Mönches Išôʿsabhran auf diejenige Khosraus II. (590—628) Bezug haben. Auf die himjaritische

Christenverfolgung des Jahres 524 beziehen sich nächst einem an die Verfolgten gerichteten Trostschreiben Jaᶜqûbhs von Sĕrûgh ein als Geschichtsquell besonders schätzenswerter Brief Šemᶜôns von Bêth Aršam und ein nur in griechischer Übersetzung erhaltenes „Martyrium des Aretas", dessen syrisches Original einen Bischof Sergios von Rĕsâphâ zum Verfasser hatte.

Um Übersetzungen aus dem Griechischen handelt es sich hier demgegenüber bei der großen Masse der nicht wenigen syrischen Texte über das Ende von Blutzeugen der römischen Welt. Wenn diese Schicht hagiographischer Übersetzungsliteratur im allgemeinen wohl nur ein recht bedingtes Interesse einflößt, so enthält doch auch sie an der alten Übertragung der in dieser ausführlicheren Gestalt griechisch nicht vollständig erhaltenen Schrift des Eusebios über die palästinensischen Märtyrer seiner eigenen Zeit eine Perle ersten Ranges. Was von syrischen Originalen sich mit angeblichen Märtyrern des Westens beschäftigt, gehört so vollständig wie die frühzeitig ins Griechische übersetzte, im Edessa des 5. Jahrhunderts heimische Sage von den Sieben Schläfern von Ephesos oder die Geschichte eines römischen Blutzeugen ᶜAzzazâ'îl der Sphäre freischaffender Legendendichtung an.

Diese hat auch eine Reihe von Idealbildern der Verkörperung des mönchisch-asketischen Gedankens hervorgebracht. Von denselben ist die aus dem Kreise Rabbûlâs hervorgegangene Legende vom „Manne Gottes aus Rom" zu einer internationalen Bedeutung gelangt, vermöge deren Behandlungen des Stoffes in fast allen von Christen des Mittelalters geredeten Sprachen vorliegen.

Der Held der Legende entflieht in seiner Hochzeitsnacht aus Rom, um in Edessa ein Leben weltflüchtigen Büßertums zu führen, und stirbt in den Tagen des Rabbûlâ. Spätere

Bearbeitungen, welche den alten Kern verschiedenartig erweitern, haben den ursprünglich Namenlosen teils als Joḥannân, Sohn eines Euphemianos oder „mit dem goldenen Evangelienbuche“, teils mit dem Namen des hl. Alexios bezeichnet, den er in der griechischen und in der abendländischen Überlieferung der Sage führt. Die letztere wird durch zahlreiche, teils lateinische, teils volkssprachliche Alexiuslieder wie das mittelhochdeutsche des Konrad von Würzburg († 1287) vertreten. — Einer wissenschaftlichen Untersuchung bedarf noch der syrische Prosatext einer geistig nächstverwandten Archeladios- oder Archelliteslegende, die ihre maßgebliche literarische Bedeutung in koptischer Poesie gewinnen sollte. (Vgl. unten S. 126f.)

Neben der reinen Mönchslegende steht die Einzel biographie hervorragender Kirchenmänner meist von asketischer Richtung, in welcher ein mehr oder weniger starker legendarischer Einschlag den geschichtlichen Bericht durchsetzt. Das weitaus Beste sind hier aus alter Zeit die Geschichte eines Bischofs Eusebios von Samosata, in der eine zeitgenössische Hand das Bild der Bedrückung des katholischen Christentums durch die Arianer unter Kaiser Valens (364—378) gezeichnet hat, die von einem seiner Kleriker verfaßte Biographie Rabbûlâs selbst und die aus dem Jahre 472 stammende des gefeierten Säulenheiligen Šemʿôn, dessen Standort eine der großartigsten Klosteranlagen des frühchristlichen Ostens (das heutige Ruinenfeld von Qalʿat Simʿân) mit ihrer wunderbaren Architektur bezeichnete. Die monophysitischen Kreise des 6. Jahrhunderts haben ziemlich unmittelbar nach der Entstehung der griechischen Originale eine Reihe ähnlich wertvoller Lebensbeschreibungen durch Übersetzung der syrischen Literatur einverleibt, in deren Rahmen sie allein sich erhalten sollten. Weitere aramäische Originalarbeiten über die bedeutendsten Persönlichkeiten aus der Werde-

zeit des jakobitischen Kirchentums schlossen sich an diese Übersetzungen an und fanden bald auch auf der nestorianischen Seite Nachahmung. Auf letzterer hat noch die Spätzeit syrischer Literatur eine Biographie von hochinteressantem Inhalt an derjenigen des Katholikos Jabhallâhâ III. (1281—1317), eines in China geborenen Mongolen, hervorgebracht.

Von älteren Heiligenbiographien treten diejenige Aphrêms, die ihm als Verfasser zugeschriebenen eines Abraham von Kîdhûnâ und Julianos Sâbhâ, sowie die Legende des hl. Eugenios hinter den genannten drei besten Stücken an geschichtlichem Wert erheblich zurück. Unter den aus dem Griechischen übersetzten altmonophysitischen Texten stehen neben der besonders wertvollen Lebensbeschreibung eines Petros des Iberers († 485) Arbeiten aus der Feder eines als Bischof von Mitylene verstorbenen Rhetors Zacharias obenan, von denen sich die Biographie eines Asketen Isaias und eine vielfach den Charakter von Memoiren tragende Verteidigung der jüngeren Lebensjahre des Severus von Antiocheia erhalten haben. Auch die Lebensbeschreibung des letzteren von Joḥannân bar Aphtônjâ scheint ursprünglich griechisch abgefaßt gewesen zu sein. Weiterhin liegen original-syrische Biographien vor allem von Jaʿqûbh Bûrdĕʿânâ, Aḥûdhĕemmeh, Joḥannân von Tellâ, Mârûthâ von Taghrîth und von den beiden nestorianischen Katholici Mâr(j) Abhâ und Sabhrîšôʿ (596 bis 604) vor.

Auch die Gründungsgeschichte oder Gründungslegende und das Leben späterer hervorragender Gottesmänner einzelner Klöster fanden monographische Bearbeitungen. Eine umfassendere mönchsgeschichtliche Arbeit hat sodann als erster Joḥannân von Ephesos in seiner bald nach 568 abgeschlossenen Sammlung von Lebensbeschreibungen „seliger Morgenländer“ geschaffen, die durchweg Gestalten seiner eigenen Zeit gewidmet sind. Etwa gleichzeitig mag die Übersetzung eines verwandten Werkes aus dem Griechischen erfolgt sein: der haupt-

sächlich dem jüngeren Mönchsleben Palästinas entnommenen Anekdoten, die der monophysitische Bischof Johannes von Maiuma bei Gaza um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert unter dem Titel *Πληροφορίαι* zur Bekämpfung des chalkedonensischen Bekenntnisses zusammengetragen hatte. Noch wichtiger war die Übertragung der hervorragendsten Quellenschriften zur Geschichte des altägyptischen und altpalästinensischen Mönchtums, die auf syrischem Boden zu einem einheitlichen Gesamtkorpus unter dem Titel eines „Paradieses der Väter“ vereinigt wurden und unter denen die um 420 entstandene „Geschichte an Lausos“ eines Palladios den ersten Platz einnahm.

Eine Übersetzung des Werkes des Palladios erfolgte schon vor 532. Die verbreitetste und vor allem in nestorianischen Kreisen zu kanonischer Geltung gelangte Rezension des „Paradieses der Väter“ hat erst auf Anregung des Katholikos Georgios (661—680) der oben (S. 80) als Vertreter grammatisch-lexikographischer Studien erwähnte ʿEnânîšôʿ geschaffen. An Übersetzungen aus dem Griechischen waren hier vor allem noch die von der syrischen Überlieferung dem hl. Hieronymus beigelegte Mönchsgeschichte, deren lateinischer Text dem Rufinus von Aquileia zum Urheber hat, und eine besonders umfangreiche Anekdotensammlung verwertet, welche als „Aussprüche (*ἀποφθέγματα*) der Väter“ eingeführt wird. Eine in jakobischer Sphäre gangbare Rezension des Stoffes wird vielmehr mit Philoxenos in Zusammenhang gebracht. Wohl durchweg erst jünger als diese Übersetzungsliteratur sind die originalsyrischen Klostergeschichten, von denen zwei anscheinend besonders interessante Beispiele an den Geschichten des jakobistischen Dairâ dhĕ-ʿÛmrâ im Tûr Abdîn und des nestorianischen Klosters des Rabban Hôrmîzd bei Alqôš noch einer Ausgabe harren.

Eine zusammenfassende Beleuchtung der Geschichte des mesopotamischen Mönchtums bis auf die Zeit ihrer Verfasser bieten schließlich die Werke zweier Nestorianer: das gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstandene „Buch

der Keuschheit“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Nakhpûthâ) eines Metropoliten Išôʿdĕnaḥ von Baṣra und das in erster Linie, aber keineswegs ausschließlich dem Kloster von Bêth ʿAbhê gewidmete „Buch der Vorsteher“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Rêšânê), das im Jahre 840 der Bischof Thomas von Margâ verfaßte.

10. Prosaische Unterhaltungsliteratur. — Wesentlich als eine Unterhaltungslektüre von religiöser Färbung mag praktisch ein großer Teil dieses hagiographischen Schrifttums in einer von religiösen Gedanken und Interessen beherrschten Geisteswelt gewirkt haben. Allein das Syrertum war doch nicht so einseitig, daß nicht auch andere als kirchlich-religiöse Stoffe seinem Unterhaltungsbedürfnis willkommen gewesen wären. Von einer originalsyrischen Fabelsammlung, die als „Gleichnisse der Aramäer“ zitiert wird, haben sich leider nur mehr einzelne Worte und Redensarten gerettet. Zu starken zwei Dritteln ist dagegen neben Bruchstücken einer jüngeren die ältere, im frühen 6. Jahrhundert entstandene Redaktion eines historischen Romans mit erbaulicher Färbung erhalten, in dessen Mittelpunkt die Überwindung der letzten Wiederbelebung des antiken Heidentums unter dem Apostaten Julianus stand.

Das Werk gibt sich als eine zum Zwecke der Unterstützung christlicher Missionstätigkeit unternommene Arbeit eines Hofbeamten des Kaisers Jovianus (363—364) mit Namen Aplôrîs oder Aplôlârîs (Apollinarios?). Nachdem ein im wesentlichen verlorener erster Teil die Geschichte Konstantins d. Gr. und seiner drei Söhne behandelt hatte, hat der zweite die Regierung des Julianus (361—363) und die Verfolgung zum Gegenstand, welche unter derselben der tatsächlich weit ältere Papst Eusebius (309) erduldet hätte. Der dritte ist der Verherrlichung der Taten des Jovianus selbst gewidmet. Das Ganze, das durch Stil und Sprache sich in hohem Grade empfiehlt, ist nicht nur von syrischen, sondern auch von

arabischen Geschichtschreibern des Mittelalters unbedenklich als glaubwürdige Geschichtsquelle behandelt worden.

Eine bedeutsame Bereicherung der syrischen Unterhaltungsliteratur um rein weltliche Stoffe haben weiterhin vor allem teils direkte, teils durch eine arabische Zwischenstufe vermittelte Übersetzungen aus dem Pehlewi gebracht. Indisches und Griechisches der hellenistischen Zeit ist auf diesem Wege in das syrische Schrifttum eingegangen. An der Spitze stehen hier die Fabeln eines Sanskritwerkes, das die gesamte Weltliteratur beeinflußt hat, des Pantschatantra („Buch der fünf Listen“). Durch einen persischen Arzt Barzôî auf Geheiß des Großherrn Khosrau I. ins Pehlewi übertragen, wurde dasselbe bald darauf aus diesem durch einen Missionsbischof Bûdh erstmals ins Syrische weiterübersetzt. Eine zweite syrische Übersetzung entstand im 10. oder 11. Jahrhundert auf Grund eines arabischen Textes, den im 8. ein ʿAbdallâh ibn al-Muqaffaʾ gleichfalls nach dem Pehlewitexte hergestellt hatte. Beide syrische Versionen bezeichnen sich nach den Namen der im Anfang des indischen Buches die Hauptrolle spielenden zwei Schakale Karataka und Damanka als „Geschichte von Kalîlagh und Damnagh“. Aus einer Pehlewiübersetzung und zwar unmittelbar aus einer solchen, also spätestens im 7. Jahrhundert, ist ferner ins Syrische auch der dem Kallisthenes zugeschriebene ursprünglich wohl im Ägypten der Ptolemäerzeit entstandene, aber späterhin unter den orientalischen Kaisern des 3. Jahrhunderts erweiterte griechische Alexanderroman übergegangen. Die Wiedergabe der arabischen Übersetzung, die in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts ein mohammedanischer Perser Mûsâ von dem Pehlewitext eines dritten, wieder aus Indien stammenden

Werkes machte, ist endlich die „Geschichte Sindbâns und der Philosophen seiner Umgebung“, die ihrerseits zwischen den Jahren 1086 und 1100 aus dem Syrischen ins Griechische weiterübersetzt werden konnte.

Aber auch an Übersetzungen aus dem Griechischen hat es auf dem Gebiete profaner Unterhaltungsliteratur nicht gefehlt. Aisopische Fabeln wurden in syrischer Überlieferung, in welcher eine Mehrzahl von Sammlungen solcher vorliegt, auf Grund eines Mißverständnisses in der Bezeichnung des Verfassers (Jôsîppôs statt Aisopos!) dem Flavius Josephus zugeschrieben und, nachdem sie einmal als ein Produkt spätjüdischer Literatur galten, sogar gelegentlich als Anhang der Bibel Alten Testamentes gewertet. Ein Maronite Theophilos von Edessa († 785), der als erster die betreffenden griechischen Unzialbuchstaben zur Bezeichnung der syrischen Vokale benützt haben soll, was späterhin herrschende Regel des jakobitisch-westsyrischen Schriftsystems wurde, übertrug aus dem Griechischen „die zwei Bücher des Dichters Homeros über die Eroberung der Stadt Ilion“. Daß es sich hierbei wirklich um Ilias und Odyssee gehandelt habe, ist allerdings kaum glaubhaft und läßt sich jedenfalls nicht beweisen, weil die hin und wieder in syrischer Übersetzung auftauchenden Homerverse sämtlich als Zitate in Stücken gelehrter Prosa ihren Weg ins Syrische gefunden haben können. Doch würde auch schon die Übersetzung etwa nur eines mythographischen Handbuches über die Sagen des troischen Kreises im syrischen Schrifttum noch des 8. Jahrhunderts eine so interessante Erscheinung darstellen, daß man den Untergang der Arbeit des Theophilos in jedem Falle lebhaft bedauern muß.

Nicht minder merkwürdig ist schließlich die Art,

in welcher die syrische Unterhaltungsliteratur der Spätzeit unter arabischen Einfluß geriet. Einen Beleg derselben stellt ein „Buch der lächerlichen Erzählungen“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Thunnâjê Mĕghaḥḥekhânê) dar, das kein Geringerer als Bar ʿEbhrâjâ in seinen jüngeren Jahren verfaßt hat: eine Sammlung von schnurrigen Anekdoten, in der selbst ein stark lasciver Einschlag nicht fehlt.

11. Geschichtschreibung. — Aus der Sphäre einer auf erbauliche Wirkung berechneten Erzählungsliteratur ist eine eigentliche syrische Geschichtschreibung im Laufe des 6. Jahrhunderts alsbald in einer Weise herausgetreten, welche dasselbe geradezu als deren Blütezeit erscheinen läßt. Bald nach den von ihm erzählten Ereignissen hat ein Unbekannter, den man lange Zeit fälschlich als „Josua Stylites“ zu bezeichnen pflegte, zu Edessa seine einem Priester Sergios gewidmete treffliche Geschichte des römisch-persischen Krieges der Jahre 502—506 verfaßt. Bis zum Jahre 540 reicht vom Jahre 180 an die wesentlich andersartige Arbeit eines zweiten Unbekannten, die sogen. „Edessenische Chronik“. Ein dürrer, erst vom Jahre 513 an etwas eingehender Geschichtsabriß verzeichnet diese kleine Schrift, die in das Gesichtsfeld des Verfassers fallenden Hauptereignisse jener knapp 3½ Jahrhunderte mit einer hervorragenden Bestimmtheit der Datierung. Materialien aus den Archiven Edessas sind neben einer Stadt- und Kirchenchronik von Antiocheia und einer mit derjenigen des vermeintlichen „Josua“ nicht identischen Geschichte des Perserkrieges als Quellen benützt. Zwischen 550 und 569 schrieb in Anlehnung an das noch ältere Werk eines Hâbhêl ein Nestorianer Mĕšîḥâzĕkhâ seine in die Form von Biographien ihrer Oberhirten gespannte

Kirchengeschichte der Adiabene, welche vielleicht das wichtigste Dokument zur ältesten Geschichte des ostaramäischen Christentums darstellt. Am Abend seines Lebens hat endlich Johannân von Ephesos seine allgemeine Kirchengeschichte ausgearbeitet, die noch ungleich mehr als seine älteren Heiligenbiographien seinen schriftstellerischen Ruhm begründete, von der aber nur der letzte mit dem Jahre 572 einsetzende Teil sich vollständig erhalten hat.

Das Geschichtswerk Johannâns begann mit der Zeit Julius Cäsars und führte in drei Teilen zu je sechs Büchern bis auf das Jahr 585 herab. Während der erste Teil völlig verloren zu sein scheint, wird der zweite noch durch direkte Auszüge zweier Handschriften des Britischen Museums und die aus ihm geschöpfte Partie eines alsbald zu berührenden jüngeren Werkes näher bekannt. Komposition und Durcharbeitung des Ganzen wurden, wie der Verfasser sich selbst nicht verhehlte, durch die äußeren Verhältnisse, in denen er, bald im Gefängnis, bald von Ort zu Ort flüchtend, stückweise besonders die Berichte des vollständig erhaltenen dritten Teiles zu Papier brachte, aufs ungünstigste beeinflußt.

Die in zwölf Büchern gegliederte historische Kompilation eines wieder unbekannten jakobitischen Geistlichen aus Amida, der um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert die um 569 entstandene syrische Übersetzung der ihrerseits im Jahre 518 beendeten und die Zeit von 450—491 behandelnden Kirchengeschichte des Zacharias von Mitylene zur Hauptquelle gedient hat, führt in eine neue Schicht der historischen Literatur der Syrer hinüber, innerhalb deren auch diese vollständig unter dem Zeichen griechischen Einflusses steht. Einerseits ist es die von Eusebios begründete griechische Kirchengeschichtschreibung, andererseits die von ihm in maßgebender Weise vertretene christlich-griechische Chronographie, was nun in aramäischer Sprache eine

Fortsetzung findet. Leider sind diejenigen Werke, in welchen diese beiden Richtungen einer von griechischen Vorbildern abhängigen syrischen Geschichtschreibung ihre klassischste Vertretung fanden, die im Jahre 692 als Fortsetzung der Eusebianischen vollendete Chronik des Jaʿqûbh von Edessa und das mit breiter Ausführlichkeit vor allem die Zeit und Wirksamkeit des Verfassers selbst behandelnde Geschichtswerk des jakobitischen Patriarchen Dionysios von Tellmaḥrê (818—845), abgesehen von Zitaten bei späteren Geschichtschreibern bis auf mehr oder weniger beträchtliche Bruchstücke untergegangen.

Der alten Übersetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte hat eine solche der Eusebianischen Chronik, die aber im Gegensatze zu ersterer sich nicht erhalten sollte, zu Anfang des 7. Jahrhunderts ein Šemʿôn von Bêth Garmai an die Seite gestellt. Von sonstigen Vertretern der griechischen Chronographie waren den Syrern der ältere Sextus Julius Africanus, Anianos und ein in der griechischen Überlieferung selbst verschollener Andronikos bekannt. Von den Fortsetzern der Eusebianischen Kirchengeschichte sah vor allem der konstantinopolitanische Scholastikos Sokrates sein die Zeit von 305—439 behandelndes Werk frühzeitig ins Syrische übertragen und von späteren syrischen Geschichtschreibern fleißig benützt. Doch scheint neben dem seinigen und demjenigen des Zacharias einst auch das um 450 abgefaßte Geschichtswerk des Theodoretos in syrischer Übersetzung vorgelegen zu haben. Die chronographische Originalliteratur der Syrer wird neben den Fragmenten Jaʿqûbhs von Edessa durch ein bald nach 664 verfaßte maronitische, eine bis zum Jahre 846 reichende jakobitische Chronik und eine unter dem Kalifen Hišâm (724—743) entstandene Zusammenstellung mehrerer kleiner chronographischer Dokumente vertreten, deren Charakter durch den Titel eines „Buches der Kalifen“ so ungenau als möglich bezeichnet wird. Mehr in den von der Kirchengeschichte des Eusebios eröffneten Bahnen bewegen sich ein hauptsächlich auf Sokrates und Theodoretos beruhendes nestorianisches Bruchstück zur Kirchengeschichte des 4. und

5. Jahrhunderts und dasjenige einer Geschichte der persischen Christenheit, das über die letzte Zeit der Sassanidenherrschaft wertvolles Licht verbreitet. Auch ein Brief Šemʿôns von Bêth Aršam über die Ausbreitung des Nestorianismus in Persien und die Übersetzung des ursprünglich griechisch abgefaßten eines Comes Kandidianos über die Schicksale des Nestorios selbst verdienen als nicht wertlose Geschichtsquellen Erwähnung.

Nur zwei umfangreichere Denkmäler syrischer Geschichtsschreibung haben sich aus der Zeit von der mohammedanischen Eroberung bis zur Jahrtausendwende vollständig erhalten. Dem im vorletzten oder letzten Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts abgefaßten „Summarium“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Rêš-mellê) der Weltgeschichte“ eines Nestorianers Joḥannân bar Penkâjê, in dem religiös gefärbte Erzählung und theologische Gelehrsamkeit sich zu einer Art christlicher Geschichtsphilosophie verbinden, steht die ums Jahr 775 zum Abschluß gebrachte historische Kompilation eines jakobitischen Mönches aus der Umgebung von Amida gegenüber, deren Armut an jedem höheren literarischen Eigenwert durch das Verdienst ausgeglichen wird, daß sie eine Reihe der wertvollsten Reste älterer syrischer Geschichtsliteratur erhalten hat.

Das Werk des unbekannten Jakobiten des späten 8. Jahrhunderts ist die längste Zeit zu Unrecht für ein solches des Dionysos von Tellmaḥrê gehalten worden. Dasselbe gliedert sich in vier Teile, von welchem nur der vierte eine selbständige Arbeit des Verfassers darstellt. Die hier aus syrischer Legendenliteratur, dem Alexanderroman und Flavius Josephus ergänzte Hauptquelle des ersten die vorkonstantinische Zeit behandelnden Teiles hat die Chronik des Eusebios gebildet. Der bis auf Kaiser Theodosius II. (408—450) führende zweite Teil ist in entsprechender Weise von der Kirchengeschichte des Sokrates abhängig. Der mit der Zeit Justinus II. (565—578) abschließende dritte schöpft hauptsächlich aus dem zweiten Teile der Kirchengeschichte des Joḥannân von Ephesos. Auch ist durch ihn das Geschichtswerk des vermeintlichen „Josua

Stylites" und der Brief des Šemʿôn von Bêth Aršam über die Leiden der südarabischen Christen erhalten geblieben.

Die von ihm aufgenommenen Auszüge aus zahlreichen älteren syrischen Geschichtschreibern geben auch der zweisprachigen (arabischen und syrischen) Chronik des Elias bar Šînâjâ ihren eigentümlichen Wert, die, im Jahre 1018—1019 abgefaßt, in einem einzigen leider unvollständigen Exemplar auf uns gekommen ist. Nicht minder handelt es sich vielfach um kompilatorische Arbeit auch bei der letzten Nachblüte syrischer Geschichtsschreibung, die wieder eine besonders bezeichnende Erscheinung der Renaissanceliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts ist. Ein Nestorianer Šemʿôn von Šanqĕlâbhâdh verfaßte in dieser Epoche ein Handbuch der Chronologie in Frage- und Antwortform. Mîkhâ'êl I. schuf an seiner großen Weltchronik wohl das umfangreichste Werk der gesamten historischen Literatur der Syrer. Ein unbekannter jüngerer jakobitischer Glaubensgenosse des Patriarchen ist der Verfasser einer ungleich kürzeren gleichartigen Arbeit, aus deren die vormohammedanische Zeit behandelnden Partien beispielsweise ein wertvoller Abschnitt über die kirchliche Baugeschichte Edessas Aufmerksamkeit verdient. Bar ʿEbhrâjâ bietet in seiner größeren syrischen Weltgeschichte (dem sogen. Chronicon syriacum) im wesentlichen eine kürzende Bearbeitung und Fortsetzung derjenigen Mîkhâ'êls I., und in einem ähnlichen Verhältnis zu einer verschollenen Kirchengeschichte des älteren Historikers mag auch seine Kirchengeschichte (das sogen. Chronicon ecclesiasticum) stehen, die gesondert in einem ersten Teile die Geschichte des westsyrischen und diejenige des ostsyrischen Christentums, der älteren orthodoxen und der jakobitischen Patriarchen

von Antiocheia bezw. der persisch-nestorianischen Katholici und der jakobitischen Maphrĕjâne bis zum Jahre 1285/86 vorführt. Sein Bruder Bar Ṣaumâ hat endlich das letztere Werk zunächst bis zum Jahre 1288 und eine spätere Hand hat es sogar bis zum Jahre 1495/96 fortgeführt, während zwei Berichte über Mongolenkriege der Jahre 1394—1403 und das Bruchstück einer Chronik der Zeit von 1394—1493 als Anhänge zur syrischen Weltgeschichte Bar ʿEbhrâjâs überliefert sind und später Zusätze sich auch an das Ende der Chronik Mîkhâʾêls angehängt haben.

12. Sangbare Poesie. — Nicht minder reich als ihre gelehrte und erzählende Prosa hat sich die Poesie der Syrer entfaltet. Ihre nicht besonders kunstvolle metrische Form ist ein akzentuierender Versbau, der erst, als die wirkliche Blütezeit dieser Dichtung dahingegangen war, von der arabischen das Kunstmittel eines je durch ein ganzes Gedicht bzw. einen selbständigen Teil eines solchen einheitlich durchgeführten Endreimes übernahm, um dann bald in allerhand manierierten Spielereien wie der Vermeidung einzelner Buchstaben und in einer immer unerträglicher werdenden Häufung griechischer Fremdwörter einen weiteren, wenig erquicklichen Schmuck zu suchen.

Eine stattliche Reihe verschiedener Dichtungsgattungen, ist zum Vortrage durch einen von einem oder mehreren Vorsängern geführten Chor bestimmt oder doch aus den Bedürfnissen des gottesdienstlichen Chorgesanges herausgewachsen. An der Spitze steht, durch den Namen Madhrâšâ als eine lehrhafte Erörterung in poetischem Kleide bezeichnet, eine Form chorischer Lyrik von vorwiegend didaktischem Charakter, deren Langstrophen beim Vortrag mit einer unveränderlichen

kürzeren Refrainstrophe abwechselten. Aphrêm ist der unübertroffene Meister dieser Hymnengattung, die er wohl eher von der Schule Bar Daiṣâns übernommen, als selbst völlig neu erschaffen hatte. Ursprünglich von einem Chore gottgeweihter Jungfrauen unter der persönlichen Leitung des Dichters und mit Begleitung eines Saiteninstrumentes zu Gehör gebracht, haben die alten Texte derselben sich allzeit einen Ehrenplatz im Gottesdienst der verschiedenen Konfessionen erhalten. Vom Madhrâšâ, in welchem häufig mehr der gelehrte Theologe, der redegewaltige Prediger als der echte Dichter von Gottes Gnaden das Wort führt, unterscheidet sich eine zweite Gattung altsyrischer Hymnendichtung, die Sôghîthâ, einerseits durch das ihre Langstrophen verknüpfende, semitischer Poesie seit alters geläufige Kunstmittel der alphabetischen Akrostichis, andererseits durch die Unmittelbarkeit wahrhaft poetischer Art, mit welcher wenigstens ursprünglich hier eine dramatische Lebendigkeit sich auswirkt, die günstigere Entwicklungsbedingungen vorausgesetzt geradlinig zu einem religiösen Schauspiel hätte führen müssen. Es ist durchaus volkstümlicher Geist, den da eine Reihe köstlicher lyrischer Rededramen atmet, die wenigstens teilweise gleichfalls noch lange im Gottesdienst gesungen wurden, und, wie es bei Erscheinungen so häufig geschieht, welche der Sphäre der Volkspoesie wenigstens nahestehen, hat man die Namen der Dichter solcher Stücke frühzeitig vergessen. Auf Aphrêm, Narsai und Jaʿqûbh von Sĕrûgh als maßgebliche Vertreter der Sôghîthâdichtung hat man dann hinterher je nach der eigenen konfessionellen Stellung geraten.

Die eigentümliche dramatische Entwicklung der alten Sôghîthâ scheint von Liedern ausgegangen zu sein, deren

Langstrophen, im Gegensatz zu der Refrainstrophe des Chores von einem einzelnen Vorsänger vorgetragen, eine bestimmte Person der heiligen Geschichte redend einführten. Hochpoetische Weihnachtsgesänge, die so der seligsten Jungfrau in den Mund gelegt werden, können aus dogmengeschichtlichen Erwägungen nur der Zeit vor dem Ausbruch des christologischen Glaubenskampfes zugewiesen werden. Eine Verwendung von zwei Vorsängern scheint alsdann die Möglichkeit geschaffen zu haben, in einem je eine Strophe dem einzelnen Sprecher zuweisenden Dialoge einen Wechsel von Rede und Gegenrede an die Stelle der ältesten Monologe treten zu lassen. Maria und der Erzengel Gabriel bei der Verkündigung bzw. die drei dem göttlichen Kinde huldigenden Weisen bei deren Ankunft aus dem Morgenlande, Christus und Johannes der Täufer vor der Jordantaufe, die beiden Schächer am Kreuze, die Seele des reuigen Schächers und der dasselbe bewachende Cherub am Paradiesestor, Adam und Eva, Kain und Abel, Petrus und Simon der Magier, Nestorios und Kyrillos, der Jordan und der Nil werden beispielsweise zu Trägern des Dialoges gemacht. Ein Lied von Abrahams Opfer läßt in einer Reihe aufeinanderfolgender Szenen sogar verschiedene Paare Redender sich gegenübertreten. Eine erzählende Einleitung von abweichendem metrischem Bau führt jeweils in die Situation ein. Von ihr ist eine offenbar jüngere Umbildung des Liedtypus ausgegangen, bei welcher im Rahmen einer balladenartigen Erzählung nurmehr die häufige Einschaltung direkter Rede an den ehemaligen dramatisch-dialogischen Charakter erinnert. Eine noch spätere Zeit hat sehr zum Nachteil der ersteren, in die nunmehr auch die bloße Rhetorik erbaulicher Reflexion ihren Einzug hielt, den Unterschied von Sôghîthâ und Madhrâšâ geradezu verwischt.

Unbekannt waren bestimmte Verfassernamen späteren Jahrhunderten auch bei denjenigen Texten einer in hohes Altertum zurückreichenden liturgischen Poesie, welche mit dem allgemeinen Namen des Q â l â („Ton, Weise“) bezeichnet werden. Doch wird beispielsweise als Urheber von Hierhergehörigem, das im nestorianischen Kultus eine hervorragende Rolle spielt, Mârûthâ von Maipherqat namhaft gemacht. Ein bedeutenderer Ver-

treter der Qâlâdichtung auf monophysitischer Seite ist demgegenüber ein Zeitgenosse Jaʿqûbhs von Sĕrûgh gewesen: der Diakon Šemʿôn, genannt Qûqâjâ („der Töpfer“), von dem Handwerk, durch das er sich im heimatlichen Dorfe Gêšîr den Lebensunterhalt verdiente. Es sind die Melodien seiner „Töpferweisen“ noch mehr als die Texte derselben, denen man im jakobitischen Kultus der Folgezeit reichlich begegnet.

Eine weitere besonders umfangreiche Schicht syrischer Kirchenpoesie im großen und ganzen wohl etwas jüngerer Marke bezeichnet der Name ʿEnjânâ („Responsorium“). Wie bei der Masse der späteren byzantinischen Kirchenlieder handelt es sich hier um Dichtungen, deren Strophen bestimmt sind, zwischen die Verse bestimmter Psalmen und anderer biblischer Gesangstücke eingeschalten zu werden. Beachtung verdienen durch ihren hohen Schwung besonders phantasievolle Marienlieder derjenigen Klasse von Hymnen, die unter dem Namen des Maurĕbhâ („Hochpreiset“) zur Einschaltung in den Lobgesang der seligsten Jungfrau Lukas 1, 46—55 dienen.

Der Reichtum des syrischen Christentums an verschiedenartigen Zweigen kirchlicher Liederdichtung ist hiermit noch keineswegs erschöpft. Hatte schon Aphrêm mit die machtvollsten Töne seiner Hymnenpoesie im Gesang an der Totenbahre angeschlagen, so ist in der Folgezeit die christliche Totenklage des Bûjjâʾâ („Trostgesang“) zu einer eigenen Spielart der Kirchendichtung geworden. Mit dem Namen Rabbûlâs bringt die Überlieferung die besonders schwungvollen Strophenreihen der Taḥšephtâ („Anrufung“) in Zusammenhang, die eine Rolle im jakobitischen Gottesdienste spielt. Eigene sog. „Leidensstrophen“ werden in diesem während der Karwoche gesungen. Als ein ursprünglicher „Bittgesang“ wird durch ihren Namen die Bâʿûthâ charakterisiert. Vor der Verlesung des Evangeliums wird in der nestorianischen Messe der Turgâmâ („die Erklärung“) gesungen, der, wie überhaupt die spätere Kirchenpoesie es mit Vorliebe

tut, wieder von der alphabetischen Akrostichis Gebrauch macht.

Die bedeutsame Nachblüte sangbarer Poesie endlich, welche bei den Nestorianern das Zeitalter der Renaissanceliteratur hervorgebracht hat, offenbart sich in der Gattung der ʿOnîthâ („Wechselgesang"), die, eine größere Langstrophenreihe mit einer kürzeren Refrainstrophe durchflechtend und mit einem metrisch andersartigen Vorgesang einleitend, die Traditionen des Madhrâšâ und der Sôghîthâ des 4.—6. Jahrhunderts wieder aufnimmt. Gîwargîs (Georgios) mit dem Beinamen Wardâ („Rose") und Kamîs bar Qardâḥê sind im 13. Jahrhundert die Hauptvertreter dieser Wiedergeburt syrischer Liederdichtung geworden, deren Erzeugnisse als eine jüngste Schicht heiliger Gesänge im nestorianischen Gottesdienst einen breiten Raum einnehmen.

12. Die metrische „Rede". — Der Mannigfaltigkeit ihrer sangbaren Formen steht, soweit wir die Entwicklung der syrischen Poesie hinauf zu verfolgen vermögen, die metrische „Rede" gegenüber, als welche sich die Dichtungsgattung des Mîmrâ durch ihren Namen einführt. Im Gegensatze zu jenen, in welchen vielfach eine Verbindung von Versen verschiedener Länge zu kunstreicheren Strophengebilden stattfindet, gibt ihr die durchgängige Verwendung gleichlanger Verse ohne oder bei kaum mehr als angedeuteter strophischer Gliederung den denkbar ruhigsten Fluß. Insbesondere kommen das von Aphrêm bevorzugte siebensilbige, das von Bâlai vertretene fünfsilbige und das zwölfsilbige Metrum Jaʿqûbhs von Sĕrûgh in Betracht, dessen regelmäßig paarweise verwendeter Langvers aus drei viersilbigen Gliedern aufgebaut ist. Inhaltlich von Hause aus bald der Belehrung, bald der Erzählung dienend, stellt der

Mîmrâ einerseits den Ersatz einer geistlichen Beredsamkeit in prosaischer Form, andererseits das Epos der syrischen Literatur dar. Neben Aphrêm, Bâlai und Jaᶜqûbh von Sĕrûgh sind Narsai und eine Mehrzahl von Dichtern des Namens Isḥaq seine Hauptvertreter im Rahmen des klassischen Schrifttums gewesen. Möglicherweise ein Unbekannter ist der Verfasser der umfangreichsten epischen Dichtung und wohl eines der schlechthin höchststehenden poetischen Erzeugnisse in syrischer Sprache: einer in zwölf Gesänge geteilten Darstellung der Geschichte des ägyptischen Joseph in siebensilbigem Metrum, die von der Überlieferung Aphrêm oder Bâlai beigelegt wird. Sicher zu Unrecht trägt den Namen Jaᶜqûbhs an einem syrischen Alexanderliede die einzige Behandlung eines profanen Stoffes an der Stirne, die in der erzählenden Mîmrâdichtung nachweisbar ist.

Noch mehr als bei manchem ihm zugeschriebenen heiligen Gesange unterliegt bei den unter Aphrêms Namen gehenden Produkten der Mîmrâdichtung im einzelnen seine Autorschaft begründeten Zweifeln. Eine Art von kritischer Ausgabe des betreffenden, sowie des unter dem Namen eines „Lehrers" Isḥaq „des Großen" von Antiocheia überlieferten Materiales hat erst im 11. Jahrhundert der jakobitische Patriarch Joḥannân IX. bar Šûšan (1058 bzw. 1064—1073) unternommen, ohne aber die Vollendung des großen Doppelwerkes zu erleben. In der Tat sind drei alte Dichter des Namens Isḥaq zu unterscheiden: ein Schüler Aphrêms und späterer Priester seiner Geburtsstadt Amida, ein monophysitischer Priester der edessenischen Kirche, der ums Jahr 477 zu Antiocheia mit einer Dichtung von nicht weniger als 2137 Versen in den um eine Erweiterung des Dreimalheilig entbrannten Streit eingriff und ein gleichfalls edessenischer Priester erst des frühen 6. Jahrhunderts, der das monophysitische Glaubensbekenntnis mit dem chalkedonensischen vertauschte. Die große Masse der auf uns gekommenen Werke des angeblichen „Antiocheners" scheint von dem mittleren dieser gleichnamigen Poeten herzurühren. Die metrischen „Reden" Narsais lagen

der Folgezeit in einer Zahl von 360 in einer zwölfbändigen Ausgabe vor. Derjenigen Jaᶜqûbhs sollen es sogar 763 gewesen sein. Doch ist auch unter seinen Namen nicht weniges fremde Gut geraten. Den Stoff entnahm die erzählende Mîmrâdichtung der alten Zeit der biblischen Geschichte beider Testamente, der Heiligenlegende und Kirchengeschichte. Nicht am wenigsten scheint besonders die Behandlung von Gegenständen aus apokrypher Apostelsage beliebt gewesen zu sein.

Seit dem 7. Jahrhundert begann man in der Form des Mîmrâ auch die Mönchs- und Klostergeschichte — nicht sowohl wirklich dichterisch zu gestalten, als vielmehr lediglich — zu versifizieren. Geschichten des nestorianischen Klostergründers Barᶜittâ († 611 oder 612), des nestorianischen Klosters Bêth Qôqâ und des Rabban Hôrmîzd von Alqôš sind als charakteristische Beispiele dieser asketengeschichtlichen Epik zu nennen. Die dritte Arbeit, das in 22 je mit einem anderen Buchstaben des Alphabets beginnende Gesänge gegliederte Werk eines Mönches Sergios aus dem 16., wo nicht erst aus dem 17. Jahrhundert, zeigt in einer völlig entarteten Sprache den denkbar tiefsten Verfall poetischer Kunst.

Eine nicht wesentlich glücklichere Entwicklung hat eine zunächst theologische Lehrdichtung genommen, welche in entsprechendem Geiste bloßer Versifikation an die Traditionen des alten didaktischen Mîmrâ anknüpfte. Elias, Bischof von Anbâr, ist mit den zehn langen und in einer gekünstelten metrischen Form gebauten „Reden“ seines in drei Teile zerfallenden „Buches der Unterweisung“ (Kĕthâbhâ dhĕ-Dhurrâšâ) in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts etwas wie ihr Begründer geworden, sein nestorianischer Glaubensgenosse Emmanuel bar Ṣaḥḥârê in der zweiten Hälfte desselben mit den 24 teils in sieben-, teils in zwölfsilbigem Metrum geschriebenen Gesängen einer gelehrten Riesenpoesie

über das Sechstagewerk der Weltschöpfung wohl ihr hervorragendster Vertreter gewesen. Der Renaissance-literatur des 13. Jahrhunderts gehört der Jakobite Joḥannân bar Kaldûn († 1270) an, der in siebensilbigem Maß ein versifiziertes Lehrgebäude der Moral und Asketik hinterlassen hat, während die beiden Nestorianer Isḥaq Ešbadhnâjâ († 1480) und Sâbhâ mit einer großen Dichtung über die Weltregierung bzw. der metrischen Behandlung einer Reihe von dogmatischen Gegenständen auch die Entwicklung des theologischen Lehrgedichtes bis in das Zeitalter des letzten und endgültigen Verfalles der Literatur herab zu verfolgen gestatten. Der in ihnen sich bekundende Einfluß arabischer Unterhaltungsliteratur in gereimter Prosa, vermöge dessen der Verfasser auf den seltsamen Gedanken eines Rivalisierens mit den deutsch von Fr. Rückert nachgebildeten Makamen des Ḥarîrî verfallen konnte, gibt schließlich den 50 „Reden“ über theologische Fragen ein besonderes Interesse, die ʿAbhdîšôʿ im Jahre 1291 unter dem Titel eines „Paradieses von Eden“ (Pardaisâ dha-ʿĕdhên) zusammenfaßte und deren dunkle Sprache im Jahre 1316 schon er selbst durch einen Kommentar zu erläutern nötig fand.

Bei dem mindestens die Entfaltung noch eines gewissen rhetorischen Schwunges gestattenden theologischen Lehrgedicht ist aber die syrische Spätzeit nicht stehen geblieben. Auch jedes beliebige profane Wissen, aristotelische Logik wie naturgeschichtliche Gelehrsamkeit über den Bau des menschlichen Körpers, wurde unbarmherzig in die metrische Form gegossen. Besonders grell beleuchtet den Mißbrauch, den man mit derselben zu treiben sich gewöhnte, die Tatsache, daß man sie nicht zuletzt kürzeren Handbüchern der Grammatik zu geben liebte. Die anscheinend dem

Ende des 12. Jahrhunderts entstammende Abhandlung eines Joseph bar Malkôn über die Punkte der syrischen Schrift und je eine kleine Grammatik Joḥannân bar Zôʿbîs und Bar ʿEbhrâjâs gehören hierher. Etwas wiederum einer speziellen Beachtung Wertes hat auch auf dem Gebiete nichttheologischer Versifikation ʿAbd-îšôʿ an seinem Schriftstellerkatalog in siebensilbigem Metrum hinterlassen. Ein Register der einem gelehrten Nestorianer an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert wenigstens dem Namen nach noch bekannten gräko-syrischen Übersetzungs- und syrischen Originalliteratur, hat derselbe als Quellenschrift zur syrischen Literaturgeschichte eine einzigartige Bedeutung.

C. Die koptische Literatur.

Ungleich weniger reich, als das nationale christliche Schrifttum Syriens sich in der einheitlichen von Edessa ausgegangenen Literatursprache entwickelte, ist dasjenige Ägyptens in der Mehrzahl von Dialekten zur Entfaltung gekommen, welche die letzte, stark mit griechischem Sprachgut durchsetzte Entwicklungsstufe der alten hamitischen Landessprache des Pharaonenreiches darstellen und mit dem zusammenfassenden Namen des Koptischen (von arabischem: al-qibṭ, einer Verstümmelung des griechischen: Aigyptos) bezeichnet zu werden pflegen. Es ist ein geradezu in seinem Greisenalter angelangtes Volkstum, das sich hier hellenistischer Kultur und Weltsprache gegenüber zum letzten Male in einem Kampfe um seine Jahrtausende alte Eigenart zu behaupten sucht, um dann endgültig in der neuen arabischen Kulturwelt aufzugehen. Dementsprechend arm an eigener produktiver Kraft, ist die koptische

Literatur wieder hauptsächlich, wenn auch nicht so vollständig wie die christlich-palästinensische, eine Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen geblieben. Ihr höchstes Verdienst besteht darin, besonders bedeutsame Stücke altchristlich-griechischen Schrifttums, die im Original verloren gegangen sind, entweder selbst in Übersetzung gerettet oder doch die Zwischenstufe gebildet zu haben, die solche Stücke durchlaufen mußten, um in arabischer oder äthiopischer Textgestalt auf uns zu kommen. Nur in vereinzelten Erscheinungen prosaischer Rede, in denen am stärksten die nationale Reaktion gegen griechisches Wesen fühlbar wird, und in ihren besten poetischen Schöpfungen vermag sie ein höheres selbständiges Interesse wachzurufen.

1. Die geschichtliche Entwicklung. — Als Wiege eines national-ägyptischen Christentums selbst ist der äußerste oberägyptische Süden, die Thebais oder das Ṣâʿid, auch die Wiege der koptischen Literatur geworden. Von hier hat der literarische Gebrauch der nationalen Sprache im Dienste des christlichen Gedankens zunächst nach dem nördlich unmittelbar angrenzenden Gau von Chemmis (Panopolis), dem heutigen Aḫmîm, und nach der mittelägyptischen Oasenlandschaft des Gaues von Šetet (Arsinoë), dem Fajjûm, übergegriffen. Es sind demgemäß die drei Dialekte des früher mit Vorliebe als Thebanisch bezeichneten Saïdischen im engeren Sinne, des Niedersaïdischen oder Achmimischen und des vor Zeiten unrichtig Baschmurisch genannten Fajjumischen, in denen sich die Entwicklung des altkoptischen Schrifttums vollzog. Von denselben hat jedoch das Saïdische eine so überragende Bedeutung gewonnen, daß es unter Aufsaugung der beiden anderen Mundarten zur Liturgie- und Literatur-

sprache des gesamten oberen Ägyptens geworden ist und diese Stellung bis lange über die Zeit der mohammedanischen Eroberung hinaus behauptet hat, wenngleich außerhalb der Mauern des Gotteshauses frühzeitig das Arabische ihm eine erfolgreiche Konkurrenz machte. Noch etwa dem 10. Jahrhundert scheint eine Art von Renaissance des literarischen Schaffens in dieser gemeinoberägyptischen Schriftsprache, dem 13. Jahrhundert eine letzte auf Wiederbelebung ihres Gebrauches abzielende Strömung anzugehören, die wenigstens durch ein einziges Literaturdenkmal verbürgt wird.

Seine Erfolge hat das Saïdische der Tatsache zu verdanken gehabt, daß es die Muttersprache des oberägyptischen Mönchtums war. Denn dieses ist der eigentliche Schöpfer der koptischen Literatur und Jahrhunderte lang der ausschließliche Träger ihrer Entwicklung, sein Begründer Pachom wohl der erste gewesen, der sich der alten Volkssprache zu einem originalen schriftstellerischen Schaffen in christlichem Geiste bediente. In der nächsten Folgezeit hat vor allem ein selbst schon auf dem Boden des achmimischen Gaues gelegenes Hauptzentrum mönchischen Lebens, das um die Mitte des 4. Jahrhunderts von Pogl gegründete „weiße Kloster“ (dêr el-abjad), eine führende Stellung als Heimstätte saïdischer Schriftstellerei gehabt. Der zweite Vorsteher desselben, Šenute von Atripe († 451), ist, wie überhaupt der bedeutendste Vertreter des national-ägyptischen Christentums, so auch die einzige schriftstellerische Persönlichkeit von Kraft und scharf umrissener, Eigenart in der Entwicklung seiner ganzen wesenhaft unpersönlichen Literatur geworden.

Die Bedeutung einer jüngeren koptischen Schriftsprache hat etwa seit der Wende vom 6. zum 7. Jahr-

hundert der Dialekt des Nildeltas, das Bohairische (vom arabischen: el-bohaira „die Seegegend“) oder, wie man früher zu sagen pflegte, Memphitische, dadurch erlangt, daß er es war, welcher das Griechische als monophysitische Kirchensprache Unterägyptens ersetzte. Die Autorität des Patriarchen, welcher bis zum 11. Jahrhundert noch in Alexandreia, seither in Babylon-Fosṭâṭ, dem heutigen Alt-Kairo, seinen Sitz hatte, hat auch ihn weit über seine ursprüngliche Heimat hinaus sich verbreiten und unter Verdrängung des absterbenden Saïdischen zum liturgischen Idiom der koptischen Gesamtkirche werden lassen, eine Rolle, in welcher er sich bis in die Gegenwart behauptet hat. Die Traditionen der Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen in die drei älteren südkoptischen Mundarten setzte nun in eifrigstem Betriebe eine solche aus dem Griechischen und dem Saïdischen in diese Sprache des Nordens fort. Aber zu einem bedeutsamen Eigenleben konnte es das bohairische Schrifttum begreiflicherweise am wenigsten bringen. Wie einst von Alexandreia aus die Hellenisierung gerade Unterägyptens sich besonders rasch und gründlich vollzogen hatte, so mußte ein gleiches auch bezüglich seiner Arabisierung von Kairo, der Residenz der neuen mohammedanischen Beherrscher des Landes, aus geschehen. Wer überhaupt auf christlicher Seite seiner Zeit noch etwas zu sagen hatte, sah sich, je länger, um so entschiedener auf den literarischen Gebrauch des Arabischen angewiesen. Nach dem 13. Jahrhundert ist auch in bohairischem Koptisch kaum mehr irgend etwas Neues geschrieben worden. Seit dem 16. Jahrhundert ist die Sprache der Väter auch aus dem mündlichen Verkehre vollständig geschwunden. Selbst die Priesterschaft, die sie bei der Feier des Gottesdienstes

noch zu benützen hat, begann frühzeitig ihrer nicht mehr hinreichend mächtig zu sein, und man sah sich genötigt, in den liturgischen Handschriften die koptischen Texte mit einer arabischen Übersetzung zu begleiten.

Daß unter solchen Umständen vollends jede Fühlung mit dem ehemaligen literarischen Leben der älteren Dialekte verloren gehen mußte, liegt auf der Hand. Die in ihnen geschriebenen Bücher gingen, eines Leserkreises entbehrend, in immer größerer Zahl langsam, aber rettungslos der Zerstörung entgegen. So sind es denn in weitaus den meisten Fällen nurmehr zerrissene Teile, ja einzelne Blätter und Blattfetzen solcher Bücher, was uns die älteren Schichten koptischer Literatur erhalten hat. Diesen ist wie dem christlich-palästinensischen Schrifttum das Merkmal des Fragmentarischen aufgedrückt, das ihren Gesamteindruck der Fülle des syrischen gegenüber noch besonders ungünstig gestaltet.

2. Bibel und Liturgie. — Nur in ihrer jüngsten, bohairischen Form liegen vollständig schon Bibel und Liturgie der koptischen Kirche vor. Was erstere anlangt, deren verschiedene Gestalten bezüglich des Alten Testaments auf griechischen Texten der Septuaginta beruhen, so haben sich allerdings ebenso zahlreiche als umfangreiche und über alle Teile beider Testamente sich erstreckende Fragmente auch schon der saïdischen Übersetzung erhalten, deren allmähliche Entstehung noch vollständig der Zeit vor Mitte des 4. Jahrhunderts angehören dürfte. Ja vom Neuen Testament dieser Version läßt sich, von Lücken in den Apostelbriefen abgesehen, geradezu ein Gesamttext wieder herstellen. Freilich ist ihre Textgestalt im einzelnen Jahrhunderte lang in beständigem Fluß geblieben. Während für den Psalter, die Weisheit Salomons und vor allem für die

Offenbarung Johannis Handschriften oder Handschriftenbruchstücke noch des 4. Jahrhunderts selbst ihre ursprüngliche Form kennen lehren, geben spätere Zeugen der Textesüberlieferung vielfach von Überarbeitungen des Wortlautes Kunde, die nach jüngeren und schlechteren griechischen Exemplaren vorgenommen wurden.

Fast gleichaltrig mit der saïdischen wird sodann eine mehr oder weniger vollständige achmimische Bibelübersetzung gewesen sein, von der jedoch bislang erst Stücke der Genesis, der kleinen Propheten und einige wenige neutestamentliche Splitter bekannt geworden sind. Jünger war dagegen gewiß eine fajjumische Kirchenbibel, deren Existenz sich vorläufig durch Proben aus den Propheten, den Evangelien mit Ausnahme von Lukas und aus den Paulusbriefen belegen läßt. Doch wird auch diese wohl spätestens noch vor Ende des 5. Jahrhunderts entstanden sein.

Wahrscheinlich erst um die Mitte des 7. Jahrhunderts erfolgte demgegenüber endlich die Übertragung der Heiligen Schriften ins Bohairische, doch wurden anscheinend für dieselbe ursprünglich noch auffallend altertümliche und gute griechische Vorlagen zugrunde gelegt. Freilich dürften aber schon die Übersetzer selbst auch saïdische Exemplare zu Rate gezogen haben, und sehr verschiedenartige Elemente hat vollends wieder eine textkritische Arbeit späterer Hände nachträglich in diese endgültige koptische Bibel eingeführt. Denn nicht nur saïdische und jüngere griechische, sondern auch arabische, ja selbst armenische Handschriften wurden, wie man durch gelegentliche Randbemerkungen erfährt, bei der fraglichen Arbeit verglichen.

Auch die Prosatexte der bohairischen Liturgie gehen wesentlich auf griechische Vorlagen von ver-

hältnismäßig sehr hohem Alter zurück. Selbst für einzelne Stücke des die Formulare für die verschiedenen Weihungen und Segnungen enthaltenden „Euchologions", wie z. B. für das Gebet der Wasserweihe am Epiphaniefeste, erhärtet ihre wesentliche Identität mit Texten des byzantinischen Ritus, daß ihre Originale noch über die Epoche der Konsolidierung eines von der Reichskirche endgültig getrennten monophysitischen Kirchentums hinaufreichten. Vereinzelt läßt sich wohl auch, wie in der Begräbnisliturgie, eine nähere Beziehung eines bohairischen Gebettextes zu dem ensprechenden des griechischen Kirchengebetbuches der altchristlichen Gemeinde von Thmuis beobachten, das seinerseits in einzelnen seiner Bestandteile auf deren berühmtesten Bischof, Serapion, einen Mitstreiter des hl. Athanasios, in anderen noch über diesen zurückgeht. Ein hohes Alter muß ferner bei Formularen angenommen werden, die, wie beispielsweise diejenigen der Taufe und der eucharistischen Feier, ihrer Natur nach einer besonders frühe fixierten Schicht liturgischen Gutes angehören.

Die koptische Kirche bedient sich endgültig dreier bohairischer Meßformulare, denen je auch ein griechischer Text gegenübersteht, dessen sich die melkitische Kirche Ägyptens bediente, bevor sie zum ausschließlichen Gebrauche der byzantinischen Liturgie überging. Von denselben ist die im Laufe der Zeit zum Normalformular gewordene ägyptische Basileiosliturgie eine nächste Verwandte der byzantinischen. Das dem hl. Kyrillos Zugeschriebene erweist sich als die Wiedergabe einer der erhaltenen griechischen sog. Markusliturgie gegenüber altertümlicheren Form der stadtalexandrinischen Meßliturgie. Das dem hl. Gregorios von Nazianz beigelegte endlich ist vielleicht in der Tat wie die Basileiosliturgie aus dem kleinasiatischen Nordkreis nach Ägypten übertragen worden. Eine am ehesten im Sinne eines Protestes gegen arianische Lehre verständliche Eigentümlichkeit desselben bildet die Tatsache, daß es alle

Gebete nicht an die erste, sondern an die zweite Person der Gottheit richtet.

Was demgegenüber an Resten saïdischer Liturgie sich erhalten hat, besteht vor allem aus Bruchstücken, welche die drei bohairischen bzw. ägyptisch-griechischen Typen der Meßliturgie auf einer älteren Stufe ihrer Entwicklung kennen lehren. Außerdem sind Splitter noch von völlig andersartigen Meßgebeten in saïdischem Koptisch bekannt geworden. Es handelt sich hier um die Wiedergabe griechischer Formulare, deren Gebrauch entweder überhaupt ein auf das obere Ägypten lokal beschränkter gewesen war oder bereits aufgehört hatte, als die Übersetzungstätigkeit ins Bohairische einsetzte.

3. Apokryphen. — Eine Freude an märchenhafter Erzählung, ein Hang zum Glauben an allerlei Zauberei, die gleichmäßig der ägyptischen Volksseele angeboren sind, ließen nächst Bibel und Liturgie von den koptischen Übersetzern vor allem das zu großem Teile im Nillande selbst bodenständige Schrifttum mannigfachster Apokryphen bevorzugt werden, dessen erzählende Schichten sich so recht in der Welt eines mehr oder weniger in reine Zauberei übergehenden Wunders bewegten.

Das wichtigste ist es hier, daß in saïdischer Übersetzung und zwar teilweise mit seltener Vollständigkeit Originalwerke verschiedener gnostischer Sekten des 2. und 3. Jahrhunderts sich erhalten haben.

An der Spitze steht die „Pistis Sophia" in vier Büchern, von denen die drei ersten ursprünglich mit einer anderweitig unter dem Titel „Kleine Fragen der Maria" angeführten Schrift identisch gewesen sein dürften, während das anscheinend älteste vierte Buch für sich allein betrachtet sein will. Zwei schon in der vorliegenden Redaktion dieses Werkes zitierte „Bücher Jêu" entstammen vielleicht näherhin einer Sekte der Severianer, ein dritter noch altertümlicherer Text derjenigen der Sethianer, deren Blütezeit der zweiten Hälfte

des 2. Jahrhunderts angehörte. Reste eines „Evangeliums nach Maria“, dessen geheime Offenbarungen sich hauptsächlich an den Liebesjünger Johannes wenden, und eine „Weisheit Jesu Christi“ vervollständigen das Bild dieses Schriftenkreises, dessen phantastische Mythologie, mit reichlicher Zahlenmystik durchsetzt, das christliche Glauben in der Umarmung heidnischen Denkens und Träumens zeigt.

Davor, in der hier herrschenden geistigen Atmosphäre eigentlich heimisch zu werden, ist das koptische Christentum allerdings durch seinen entschieden kirchlichen Charakter bewahrt worden. Die Verhältnisse der Textesüberlieferung lassen keinen Zweifel daran zu, daß es den Übersetzungen echt gnostischer Erzeugnisse frühe an Lesern zu fehlen begann. Länger haben solche die koptischen Texte noch von Hause aus jüdischer oder im Geiste der spätjüdischen Visionsliteratur weiterarbeitender christlicher Apokalypsen gefunden.

Von einer Eliasapokalypse, die Origenes bereits durch den Apostel Paulus (I. Kor. 2, 9) angeführt glaubte, haben sich umfangreiche Reste in saïdischer und achmimischer Mundart gerettet. Nur saïdisch liegt das Bruchstück einer ähnlichen Offenbarungsschrift unter dem Namen des Propheten Sophonias, deren Dasein gleichfalls schon für den Anfang des 3. Jahrhunderts bezeugt ist, achmimisch dasjenige einer nächstverwandten noch rein jüdischen Apokalypse vor, das einen Blick in die Stätten der ewigen Seligkeit und Verdammnis eröffnet. Andere Texte gehören einem eigentümlichen Literaturkreise angeblicher Patriarchentestamente an. Endlich haben sich Fragmente altkoptischer Übersetzungen auch des vierten Ezrabuches und des zu Rom in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstandenen „Hirten“ des Hermas gefunden.

Noch ungleich beliebter als alle visionär-lehrhaften wurden aber bei den Kopten die erzählenden Apokryphen: zunächst natürlich diejenigen, welche sich mit dem Leben Christi und seiner Mutter beschäftigten. Aber auch die merkwürdige literarische Gattung des

frühchristlichen Apostelromans übte begreiflicherweise eine besonders starke Anziehungskraft auf sie aus. Neben Trümmern verschollener apokrypher Evangelien behaupten eine hervorragende Bedeutung die umfangreichen Reste einer achmimischen Übersetzung der Paulusakten, in welchen an diesem um die Jahre 160—170 von einem kleinasiatischen Presbyter der katholischen Großkirche verfaßten Werke eine der ältesten und einflußreichsten im Originale untergegangenen Schöpfungen jenes Genres uns im wesentlichen wiedergeschenkt wurde. Nur in einem arabischen und einem äthiopischen Texte hat sich dagegen vollständig ein in verschiedenen koptischen Dialekten vorhanden gewesenes Gesamtkorpudessen erhalten, was von Apostellegenden großenteils gnostischen Ursprungs in der morgenländischen Kirche endgültig als vom Standpunkte katholischer Rechtgläubigkeit aus einwandfreie Lektüre zugelassen blieb.

Nicht nur das „Protoevangelium des Jakobus", die Pilatusakten und verschiedene Rezensionen der Erzählung von Mariä Heimgang wurden frühzeitig in die Volkssprache Oberägyptens übertragen. Neben altkoptischen Bruchstücken, welche diesen auch anderweitig bekannten frühchristlichen Werken entstammen, steht vielmehr eine ausgedehnte Masse nur koptisch erhaltenen evangelischen Erzählungsgutes. Man wird sich hüten müssen, dasselbe auch nur wesentlich in dem Rahmen eines einzigen Literaturdenkmales, etwa des von der judenchristlichen Sekte der Ebioniten benützten „Evangeliums der zwölf Apostel" unterbringen zu wollen, dessen Entstehung noch dem 2. Jahrhundert angehörte. Es können sehr wohl und werden tatsächlich diese Fragmente von Übersetzungen sehr verschiedener und in sehr verschiedene Zeit hinaufreichender Originale herrühren. Besonders greifbar scheinen vorläufig nur Schriften einer verhältnismäßig jungen Mache zu werden: ein sich als Werk des Gamaliel einführendes, sonst nie erwähntes Evangelium; ein wenigstens dem Namen nach auch von anderer Seite bezeugtes angebliches Buch (Evangelium oder Apokalypse) des Apostels Bartholomäus,

das mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Hinabsteigen der Seele Christi in die Unterwelt verweilte; eine Rede über das Leben der Gottesmutter, die einem Euodios von Rom, zweitem Nachfolger des Apostels Petrus, d. h. eigentlich dem jenen Namen tragenden zweiten Bischof von Antiocheia, beigelegt wird. Nur weniges mag in der Tat vielleicht aus dem alten ebionitischen „Evangelium der Zwölfe“ herrühren. Auch der Briefwechsel Jesu mit Abhgar war in koptischer Übersetzung so verbreitet, daß man das vermeintliche Schreiben des Herrn sogar als zauberkräftigen Text auf Amulette setzte. Nur bohairisch hat sich endlich eine junge „Geschichte des Zimmermanns Joseph“ erhalten, welche den Nährvater Jesu in den Mittelpunkt der Vorgeschichts- und Kindheitslegenden stellt.

Auf dem Gebiete der apokryphen Apostelakten sind neben den Resten der Paulusakten vor allem einige sonst unbekannte Splitter der mit jenen etwa gleichaltrigen aus gnostischen Kreisen hervorgegangenen Petrusakten zu nennen, die in koptischer Sprache ans Licht getreten sind. Von dem Gesamtkorpus endgültig rezipierter Stücke, die durchweg auch in griechischem Texte überliefert sind, haben sich koptisch u. a. Martyrien beider Apostelfürsten, Fragmente der Thomas- und Johannesakten und der Bericht über das gemeinsame Wirken der Apostel Andreas und Matthias „in der Stadt der Menschenfresser“ erhalten.

Zum größten Teile nurmehr in arabischer bzw. äthiopischer Weiterübersetzung auf uns gekommen ist auch, was einstmals von der Literatur apostolisches Ansehen beanspruchender Kirchenordnungen koptisch vorhanden war. Nur ein einziges hierher gehöriges Sammelwerk liegt sowohl in einem saïdischen als auch in einem bohairischen Texte vor. Diese spezifisch der Kirche Ägyptens eigentümlichen „Kirchlichen Kanones der hl. Apostel“ umfassen neben der „Apostolischen Kirchenordnung“, einem gekürzten Texte des achten Buches der „Apostolischen Konstitutionen“ und den „Apostolischen Kanones“ der Griechen als wichtigsten Bestandteil an der sogen. „Ägyptischen Kirchen-

ordnung“, ein nur durch sie vollständig erhaltenes Stück, welches, wie das Fragment einer altlateinischen Übersetzung dartut, einst auch im Abendland verbreitet und geschätzt war und dessen Verhältnis zum achten Buche der „Apostolischen Konstitutionen“ und zum „Testament unseres Herrn“ eines der verwickeltsten Probleme der altchristlichen Literaturgeschichte gebildet hat, bis es neuerdings wahrscheinlich gemacht wurde, daß in ihm im letzten Grunde ein Werk des 3. Jahrhunderts, die *Ἀποστολικὴ παράδοσις* betitelt gewesene Schrift des römischen Gegenbischofs Hippolytos († 235), vorliegt.

4. Theologie, medizinische und Zauberliteratur. — Wenn in der Stellung, welche das apokryphe Element im Rahmen der koptischen Literatur einnimmt, eine bezeichnende Seite alten ägyptischen Volksgeistes zur Geltung kommt, so spiegelt sich in ihrer eigentlich theologischen Schicht die einzigartige Bedeutung, welche das Mönchtum für ihre Entwicklung gehabt hat. Denn aus den Bedürfnissen des Mönchslebens und eines von seinen führenden Vertretern ausgeübten seelsorgerlichen Apostolats ist, wenn schon nicht alles, so doch weitaus das Meiste und das Bedeutungsvollste hervorgegangen, was die theologische Originalliteratur der Kopten aufzuweisen hat, hervorgegangen an den Schriften Šenutes vor allem das schlechthin höchststehende Denkmal aller originalen koptischen Prosa.

Auf die grundlegende Bedeutung, welche die Mönchsregeln und Briefe Pachoms, denen sich entsprechende Erzeugnisse von der Hand seiner nächsten Nachfolger Theodoros und Horsiese anschließen, für die Entwicklung des koptischen Schrifttums gehabt haben, ist bereits hinzudeuten gewesen. Doch ist einerseits nicht alles unter den Namen dieser Männer koptisch Erhaltene echt. Andererseits besitzen wir die Hauptmasse echten Pachomianischen Nach-

lasses nurmehr in griechischer oder aus dem Griechischen geflossener lateinischer Übersetzung. Eine um so reichere ist die handschriftliche Überlieferung bei den Klostersatzungen, Reden und Briefen Šenutes. Ein herrischer Feuergeist führt in denselben mit ehrlich derber Leidenschaft den unerbittlichen Kampf gegen die letzten Reste des Heidentums auf der heiligen Erde des oberägyptischen Klosterlandes wie gegen die — nach Bedarf auch rücksichtslos verzerrte — Ketzerei des Nestorios und allerhand sittliche Krebsschäden im Schoße der Kirche selbst. Eine von keinem Volksgenossen des Verfassers wieder erreichte Wucht, ja gelegentlich sogar Kunst der Sprache zeichnet auch formell diese durchweg aus dem Drang und Zwang der Stunde geborenen Produkte eines heißblütigen Gelegenheitsschriftstellers aus. Schon die gegenständlich verwandten Schriften von Šenutes Schüler und unmittelbarem Nachfolger, dem demütig und vorsichtig milden Besa, vermögen sich mit den seinigen nicht mehr zu messen, und ebensowenig vermögen es diejenigen eines um etwa ein halbes Jahrhundert jüngeren Moses, dessen Kloster in der Nähe des alten Abydos lag.

Soweit in ihr nicht das ägyptische Mönchtum in der Sprache seiner Heimat redet, ist die theologische Literatur der Kopten so wesenhaft Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen geblieben, wie diejenige keines einzigen anderen Hauptzweiges der orientalischen Christenheit. An außerbiblischen Stücken ältesten christlichen Schrifttums erfuhren der Brief des römischen Klemens an die Gemeinde von Korinth, der zu den im achmimischen Dialekt bekannt gewordenen Texten gehört, und die Ignatiosbriefe eine gewiß frühzeitige Übertragung. Vor allem waren es aber die großen, griechischen Theologen des 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, ein Athanasios, Theophilos und Kyrillos von Alexandreia, die drei großen Kappadokier, Epiphanios, Chrysostomos und dessen Widersacher Severianus von Gabala, welche wohl sämtlich noch vor dem Konzil von Chalkedon ihre oberägyptischen Übersetzer fanden.

Die spätere bohairische Übersetzungsliteratur hat alsdann diesen Kreis noch um Stücke von Sternen zweiter und dritter Größe am theologischen Himmel jener älteren Zeit erweitert, vor allem aber den literarischen Nachlaß der beiden maßgebenden monophysitischen Parteihäupter Ägyptens und Syriens, des Dioskuros und Severus, im koptischen Sprachgebiete zu gebührender Geltung gebracht. Ja, es fanden, wohl gewiß durch Vermittlung eines griechischen Textes, selbst Werke des Syrers Aphrêm ihren Weg in das Koptische. Man übersetzte ferner Verhandlungen und Beschlüsse hervorragender Kirchenversammlungen, wie der beiden allgemeinen Konzile von Nikaia und Ephesos oder diejenigen der Synode, welche der hl. Athanasios nach seiner Rückkehr aus der Verbannung im Jahre 362 zu Alexandreia um sich versammelt hatte. Auch die „Kanones des Athanasios" gehören hierher, eine interessante Sammlung altkirchlicher Rechtsbestimmungen, von der wenigstens umfangreiche koptische Bruchstücke sich erhalten haben, wenn anders sie die disziplinären Beschlüsse einer zweiten von dem großen Kirchenfürsten im Jahre 364 abgehaltenen alexandrinischen Synode darstellen.

Daß dieser so umfangreichen theologischen Übersetzungsliteratur auch nicht der leiseste Ansatz einer profanwissenschaftlichen gegenübersteht, ist eine weitere für koptische Eigenart in hohem Grade bezeichnende Erscheinung. Für das Geisteserbe althellenischer Wissenschaft, das ihrem Volkstum zu vermitteln syrische Übersetzer sich in so rühmlicher Weise bemühten, war jeder Sinn in den Bauern- und Handwerkerkreisen, aus denen ursprünglich die national-ägyptische Christenheit sich rekrutierte, und bei dem weltflüchtigen, nur in seiner starren Einseitigkeit großen Mönchtum, das die

ausschließliche Führung in derselben übernahm, gleichmäßig undenkbar. Selbst das wenige, was von Naturdingen oder richtiger gesagt von Fabeleien über solche ein Kopte wissen mochte, verdankte er der Übertragung einer theologisch gefärbten Schrift, des griechischen Physiologos.

Was im koptischen Geistesleben allenfalls als ein Gegengewicht seines christlich-theologischen Charakters noch sich geltend macht, das kommt nicht von der griechischen Antike, sondern von dem heidnischen Altertum des eigenen Landes her, an dessen Kultur in auffälliger Weise gewisse Schichten des späteren saïdischen Schrifttums wieder anzuknüpfen beginnen. Kümmerliche Reste einer medizinischen Literatur, unter denen sich nur ein einziges Bruchstück eines anscheinend umfangreicheren Arzneibuches befindet, berühren sich in ihrer ganzen Art aufs nächste mit derjenigen schon hieroglyphischer Rezeptensammlungen. Die Zauberliteratur, die im alten Ägypten eine hervorragende Rolle gespielt hat, lebt aufs neue auf, und so seltsam mischen sich in ihr die Erinnerungen der nationalen Vergangenheit mit dem Glauben der christlichen Gegenwart, daß die alten Götter, ein Horus und eine Isis, als die Künder von Beschwörungsformeln eingeführt werden, mittels deren der „Herr Jesus" wunderbare Heilung gibt, wo die Kunst des Arztes versagt. Vor allem in den erzählenden Einleitungen zu den einzelnen Zaubersprüchen, die von ihrer angeblichen Offenbarung und ersten Bewährung berichteten, kamen derartige altheidnische Elemente zur Geltung. Die ganze koptische Zauberliteratur aber hat eine weitere Wirkung in der vorbildlichen Bedeutung gewonnen, welche sie unverkennbar für die noch ausgedehntere äthiopische besitzt.

5. Erzählende Prosa. — Die Verbindung von Zauberspruch und einleitender Anekdote, wie sie aus dem koptischen in das äthiopische Schrifttum übergehen sollte, hängt im letzten Grunde mit dem Erzählertalent und der Erzählungsfreudigkeit zusammen, die von den ältesten hieroglyphischen Märchentexten aus der Zeit des mittleren Reiches bis zu den öffentlichen Erzählern in den Kaffeehäusern und auf den Straßen der Jetztzeit immer wieder als ein köstliche Gabe ägyptischen Volkstums sich geltend machen. Erzählend ist denn auch außerhalb des apokryphen Schriftkreises ein gewaltiger Bruchteil zunächst aller koptischen Prosa gewesen. Die Rechtsnachfolgerin des altägyptischen Märchens ist dabei die Heiligenlegende, sei es in einer von vornherein zur Lektüre bestimmten, sei es in der Form des ursprünglich gesprochenen Wortes einer den Helden des Tages verherrlichenden Festpredigt. Denn es ist bemerkenswert, wie gerne auf dem koptischen Boden hagiographische Erzählung die Form der Rede annimmt. Wie weit es sich hier alsdann in einzelnen Fällen um saïdische bzw. bohairische Originale oder aber um Übersetzungen oder Bearbeitungen griechischer bzw. saïdischer Vorlagen handle, ist nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen.

Wenigstens während der Blütezeit der saïdischen Literatur standen die Glaubenshelden der Verfolgungszeit im Vordergrunde des Interesses. Neben eigentlichen Martyrien, die sich als zeitgenössische Berichte über deren Leiden einführten, und den Festpredigten erzählenden Inhalts spielten eine gewisse Rolle die Sammlungen von Wundergeschichten, die sich an die Verehrung bestimmter Heiliger knüpften und deren Typus beispielsweise durch Texte zu Ehren des hl. Georgios

und eines hl. Koluthos vertreten wird. Aber auch die Verehrung der Engelwelt, die in der koptischen Kirche die denkbar höchste Bedeutung gewann und in einem Kult nicht nur der verschiedenen Erzengel, sondern auch der Evangelistensymbole und der apokalyptischen vierundzwanzig „Ältesten“ sich offenbarte, ließ in der Literatur ihre Spuren zurück, wie sich an drei auf Theophilos von Alexandreia, Severus von Antiocheia und einen Eustathios zurückgeführten Lobreden auf den so recht im Brennpunkt jener Verehrung stehenden Erzengel Michael beobachten läßt.

Eine besondere Beliebtheit haben auf koptischem Boden Helden christlicher Soldatenlegende erlangt, die wie Georgios, die beiden Theodore, Merkurios, den man in einen Zusammenhang mit dem Lebensende des letzten heidnischen Kaisers Julianos brachte, und die vierzig Märtyrer von Sebaste nach Palästina oder vor allem nach Kleinasien weisen. Auch Menas, der wundermächtige Patron der Mareotiswürde, dessen glanzvolle Wallfahrtsstadt, ein frühchristliches Lourdes, durch Ausgrabungen der neuesten Zeit in den Vordergrund christlich-archäologischer Interessen gerückt wurde, steht mindestens an der Grenze dieser Gruppe. Kyros und Johannes, die zu Menuthis bei Kanopos einen ähnlichen Gnadenort hatten, und der „letzte Märtyrer“ Erzbischof Petros von Alexandreia sind demgegenüber als besonders hochgefeierte Heroen eines schlechthin einheimischen Heiligenkultus zu nennen, dem eine stattliche Reihe von Märtyrerakten in bohairischem Koptisch gewidmet ist. Ja, selbst die Akten hervorragender Blutzeugen aus dem ältesten christlichen Heldenzeitalter, die es zu einer besonders intensiven kultischen Verehrung in Ägypten nicht gebracht haben, erlebten wie diejenigen eines Ignatios und Polykarpos eine Übersetzung aus dem Griechischen wenigstens ins Bohairische.

Daß sodann allmählich die Mönchslegende in eine ebenbürtige Stellung neben der Märtyrerlegende einrückte, war in der Heimat des Mönchtums selbstverständlich. Ihre reichste Entfaltung hat sie indessen

erst in der bohairischen Literatur gefunden. Andererseits weist diese an Biographien noch späterer und spätester koptischer Gottesmänner auch einzelne Stücke hagiographischen Inhaltes auf, die zunehmend den Charakter der Legende mit demjenigen wirklicher Geschichtsschreibung vertauschen.

Ein saïdisches Original, das vollständig allerdings nurmehr in bohairischer und arabischer Übersetzung erhalten ist, die wohl mit Recht seinem unmittelbaren Schüler Besa beigelegte Lebensbeschreibung Šenutes, scheint in der mönchsgeschichtlichen Literatur der Kopten eine führende Rolle gespielt zu haben. Lebensbilder des obengenannten Moses, eines Matthäus mit dem Beinamen „der Arme“ und anderer wurden nach dem bahnbrechenden Muster gleichfalls in saïdischer Mundart entworfen. Neben solchen saïdischen sind griechische Vorlagen auch für diesen Literaturzweig innerhalb des bohairischen Schrifttums maßgebend geworden. Die sagenumwobenen Urväter des Mönchtums Paulos und Antonios, Pachom und die nach seiner Regel lebenden Mönchsgemeinden und die Hauptvertreter des jüngeren Asketentumes der Natronwüste, die beiden Makarios von Skete († um 360) und von Alexandreia († um 395), Maximos, Dometios und Johannes Kolobos, kamen hier ausgiebig zu ihrem Rechte. Auch die Mönchsgeschichte des Palladios an Lausos wurde aus dem Griechischen übertragen. Als ein Beleg dafür, wie man sich in der Folgezeit mit der Aufgabe einer hagiographischen Behandlung von Gestalten einer näheren Vergangenheit abfand, mag zunächst die dem 8. Jahrhundert entstammende umfangreiche Lobrede des Bischofs Mina von Nikiu auf einen Patriarchen Isaak († 688) angeführt werden. Als das jüngste in diesen Kreis gehörende, ja das wohl überhaupt jüngste erhaltene Denkmal koptischer Literatur beansprucht erhöhtes Interesse die im Jahre nach dem Tode des Helden von Bischof Michael von Zâqâzîq-Belbês geschriebene Lebensgeschichte eines Johannes von Fanidjôit, der, vom Christentum abgefallen, nach reumütiger Rückkehr zum Glauben der Väter im Jahre 1209, um seine Schuld zu sühnen, sich selbst zum Martertode hinzudrängte.

Überhaupt hat es den Kopten neben der umfang-

reichen hagiographischen wenigstens an Ansätzen auch zu einer eigentlich historischen Literatur nicht gefehlt. Mochten bei ihnen über die kirchengeschichtlichen Ereignisse der frühchristlichen Zeit vielfach alles eher als zuverlässige Überlieferungen im Umlaufe sein, so besaßen sie doch daneben Übersetzungen der Kirchengeschichte des Eusebios und, wie es scheint, einer solchen des Timotheos Ailuros, und verschiedene, teilweise mehr oder weniger umfassende koptische Originalarbeiten zur Patriarchengeschichte der eigenen Kirche konnten von denjenigen Vertretern des ägyptischen Monophysitismus benützt werden, welche nachmals diese Geschichte in arabischer Sprache zu schreiben unternahmen.

Profane Geschichte freilich hat den koptischen Geist nur im Kleide des historischen Romans beschäftigt. Eine Bearbeitung, welche die Alexandergeschichte des Pseudo-Kallisthenes auch in saïdischem Koptisch fand, dürfte hier vorbildlich gewirkt haben. Von selbstständigeren Versuchen, die in der gleichen Richtung in jüngerer, wenn auch noch nicht jüngster saïdischer Sprache gemacht wurden, ist wenigstens einer für uns eine greifbare Größe geblieben. In seinem Zurückgreifen auf die vorchristliche Landesgeschichte berührt sich dieser Kambysesroman unverkennbar mit der an Altägyptisches anknüpfenden Weise der medizinischen und Zauberliteratur und stellt nächst den Schriften Šenutes das merkwürdigste Denkmal originaler koptischer Prosa dar.

Den Gegenstand des Werkes bildet der Eroberungszug des für den Verfasser mit Nabuchodonosor zusammengeflossenen zweiten persischen Großkönigs nach Ägypten. Doch ist von dem Ganzen nur mehr die Exposition erhalten, welche die der Eröffnung der Feindseligkeiten vorangehenden Verhandlungen zwischen Persern und Ägyptern schildert. Die

Bibel und Reminiszenzen griechischer Geschichtschreibung haben den Rohstoff für die Erfindung des unbekannten Erzählers geliefert. Irgendwelche einheimische Überlieferung über den Freiheitskampf Ägyptens gegen die asiatischen Eroberer standen demselben dagegen nicht mehr zu Gebote, obwohl die alten Götternamen ihm noch bekannt sind. Und doch hat diesem Mönche — denn nur um einen solchen kann es sich als Autor auch hier handeln — ein ganz unvermittelt auftauchender ägyptischer Nationalstolz beim Schreiben die Hand geführt. Als ein Volk von Helden rühmt er die Vorfahren, das den hingeworfenen Fehdehandschuh ohne das leiseste Bangen aufnimmt. Man hat, schwerlich ohne Grund, den Eindruck gehabt, als sei es ihm darum zu tun gewesen, durch das Bild, das er entwirft, ihre Enkel zu einer — mehr völkischen als religiösen — Erhebung gegen die mohammedanisch-arabische Fremdherrschaft seiner eigenen Zeit aufzurütteln.

6. Poesie. — Die national-volkstümliche saïdische Renaissanceliteratur, deren Anfängen etwa der Kambysesroman zuzurechnen sein dürfte, hat auch die Blüte koptischer Poesie gezeitigt. Altsaïdische Übersetzungen griechischer Kirchengesänge, die man in den liturgischen Büchern den Originalen beigab, waren die frühesten Erzeugnisse einer christlichen Liederdichtung in koptischer Sprache gewesen. Koptische Originale waren denselben gegenüber bereits die eine von dramatischem Leben erfüllte poetische Bearbeitung der Leidensgeschichte darstellenden Texte in fajjumischem Dialekt, von denen sich Bruchstücke gerettet haben und in denen man wohl mit Bestimmtheit liturgische Gesangstücke für die Feier der Karwoche wird erblicken dürfen.

Auch die nun gegen Ende des ersten Jahrtausends aufblühende jüngere saïdische Liederkunst steht wenigstens zum Teile im Dienste der Liturgie. Eine stattliche Sammlung von Ostergesängen nimmt unter dem, was von ihren Erzeugnissen erhalten geblieben ist,

einen Ehrenplatz ein. Nicht minder waren für den gottesdienstlichen Vortrag Preislieder auf verschiedene Heilige bestimmt. Weiterhin haben aber eine Ummünzung in die Liedform so zahlreiche biblische Stücke erfahren, daß man sich zu der Vermutung gedrängt sieht, es habe eine — natürlich nicht lückenlose — dichterische Bearbeitung so gut als der ganzen Bibel gegeben, und wenn mindestens unter dem Erhaltenen die poetische Paraphrase der alttestamentlichen Weisheitsbücher einen besonders breiten Raum einnimmt, so ist das kaum zufällig angesichts der Stellung, welche lehrhafte, mehr oder weniger spruchmäßige Dichtung im Schrifttum des alten Ägyptens schon rund seit 2000 v. Chr. behauptete. Eine letzte Schicht des koptischen Liederschatzes läßt vollends die altägyptische Lust zum Fabulieren auch in gebundener Rede zur ungeschwächten Geltung kommen. Noch deutlicher als in der prosaischen Heiligenlegende findet in ihr die uralte literarische Tradition volkstümlicher Märchenerzählung ihre geradlinige Fortsetzung.

Von Episoden alttestamentlicher Geschichtsbücher mit Einschluß von Judith und Tobias, von prophetischen Stellen und einigen Psalmen sind bislang saïdische Nachdichtungen meist nur in Fragmenten bekannt geworden. Am vollständigsten sind es Sprüche der Weisheitsbücher im engeren Sinne und das Hohe Lied, die so in saïdische Verse gebracht vorliegen. Entsprechend steht Salomon im Mittelpunkte eines Kreises von Märchenliedern, deren eine besonders gut erhaltene Gruppe seinen Verkehr mit der Königin von Saba zum Vorwurf hat. An einen Zusammenhang mit der Liturgie ist mindestens hier nicht mehr zu denken, wohl auch nicht bei anderen Trümmern erzählender Poesie, die in den konstantinischen Legendenkreis führen, und bei den Reihen zweier Sammlungen kürzerer Lieder vermischten religiösen Inhalts, deren eine vielleicht auf einen Humisi, Sohn eines Apa David, zurückgeht. Wohl ihr Bestes hat endlich die Kunst jüngerer saïdischer Dichter in der erschütternden Mönchslegende von

Archellites und dem rein weltlichen Märchen von Theodosios und Dionysios geleistet. Hier steigt von zwei ägyptischen Taglöhnern in Konstantinopel der eine in Erfüllung eines Traumes zur byzantinischen Kaiserwürde empor, vergißt anfänglich im Glück seinen alten Arbeitsgefährten, wird dann von ihm aufgesucht, erkennt ihn wieder und verleiht ihm die erzbischöfliche Würde in der Kirche der Reichshauptstadt. Dort hat ein junger römischer Edelmann in Palästina das Mönchskleid genommen und, wie seine Mutter Synkletike seinen Aufenthaltsort entdeckt hat und ihn beschwört, die Klostermauern zu einer Begegnung mit ihr zu verlassen, erfleht er sich vom Himmel den Tod, um nicht durch eine solche Begegnung sein Gelübde zu brechen, daß er nie mehr ein Weib schauen werde; die unerbittlichen Konsequenzen einer aufs äußerste getriebenen Weltflucht siegen selbst über die reinsten und heiligsten Gefühle der natürlichen Menschenbrust, und an der Leiche des in seinem Gebete Erhörten klingt das Ganze in herzzerreißenden Lauten tiefsten Mutterschmerzes aus. Die volkstümliche Frische und Lebendigkeit der Gestaltung erinnert im einen wie im anderen Falle auch nicht im entferntesten mehr an die Eigenart liturgischer Poesie.

In ihrer Form erheben sich diese saïdischen Lieder mit an sich überaus einfachen Mitteln zu einer nicht geringen Kunst. Vier dreihebige akzentuierende Verse pflegen sich zu einzelnen Strophen zu verbinden. Je zwei Strophen stehen vielfach in einem engsten organischen Zusammenhang, der auf antistrophischen Wechselgesang hinweist. Ein gesetzmäßiger Wechsel von Rezitativ, Sologesang und Refrainstrophe eines Sängerchores belebt die Strophenreihen längerer Gedichte. Die Auflösung ihres Textes in Rede und Gegenrede einer Mehrzahl von handelnden Personen läßt dieselben zu echten Singspielen voll bewegten dramatischen Lebens werden.

Tief unter der unleugbaren Kraft dieser Schöpfungen steht ein jüngstes durch und durch gelehrtes Erzeugnis saïdischer Dichtkunst: das „Triadon“, von dessen

ursprünglich 732 Vierzeilern 428 erhalten sind. Das eigenartige Werk eines noch einmal für eine Neubelebung der alten nationalen Literatur schwärmenden Bewohners irgend einer Klosterzelle wohl schon des 13. Jahrhunderts will nach eigenem Selbstzeugnis nichts anderes, als vom „Nutzen der koptischen Sprache“ zu überzeugen. In der offenbar bereits toten redet der Verfasser zu diesem Zweck ein wenig von allem. Poetische Umschreibung von Bibelstellen, das Lob alttestamentlicher und christlicher Heiliger, sittliche Ermahnung und das Bekenntnis zur monophysitischen „Rechtgläubigkeit“ lösen sich in buntem Reigen ab. Die Form ist dabei maßgeblich von den Vorbildern arabischer Dichtung beeinflußt. Insbesondere ist von dieser Seite der Reim entlehnt, dessen ziemlich künstliche Anwendung zu dem freien Bau der von drei bis zu fünf Hebungen schwankenden Verse in einem seltsamen Gegensatze steht. Zu einer Erneuerung poetischen Schaffens in koptischer Sprache war es, das lehrt hier alles, tatsächlich schon zu spät geworden.

Auch der ausgedehnte, wieder rein liturgische Liederschatz der bohairischen Mundart erhebt sich denn nur selten noch über die Stufe des Triadons, um weitaus häufiger selbst unter ihr noch zurückzubleiben. Die auch hier herrschende vierzeilige Strophe baut sich aus Versen von meist nurmehr zwei Hebungen auf. Preisgesänge auf Heilige ,sog. „Doxologien“, nehmen gelegentlich nicht nur den Reim, sondern bei größerem Umfang auch die alphabetische Akrostichis an. Von sog. „Psalis“, einer Liedergattung, deren Texte mindestens ursprünglich zu engster Verbindung mit biblischen Gesangstücken bestimmt waren, weist eine Reihe an „unseren Herrn Jesus Christus“ gerichteter Dichtungen

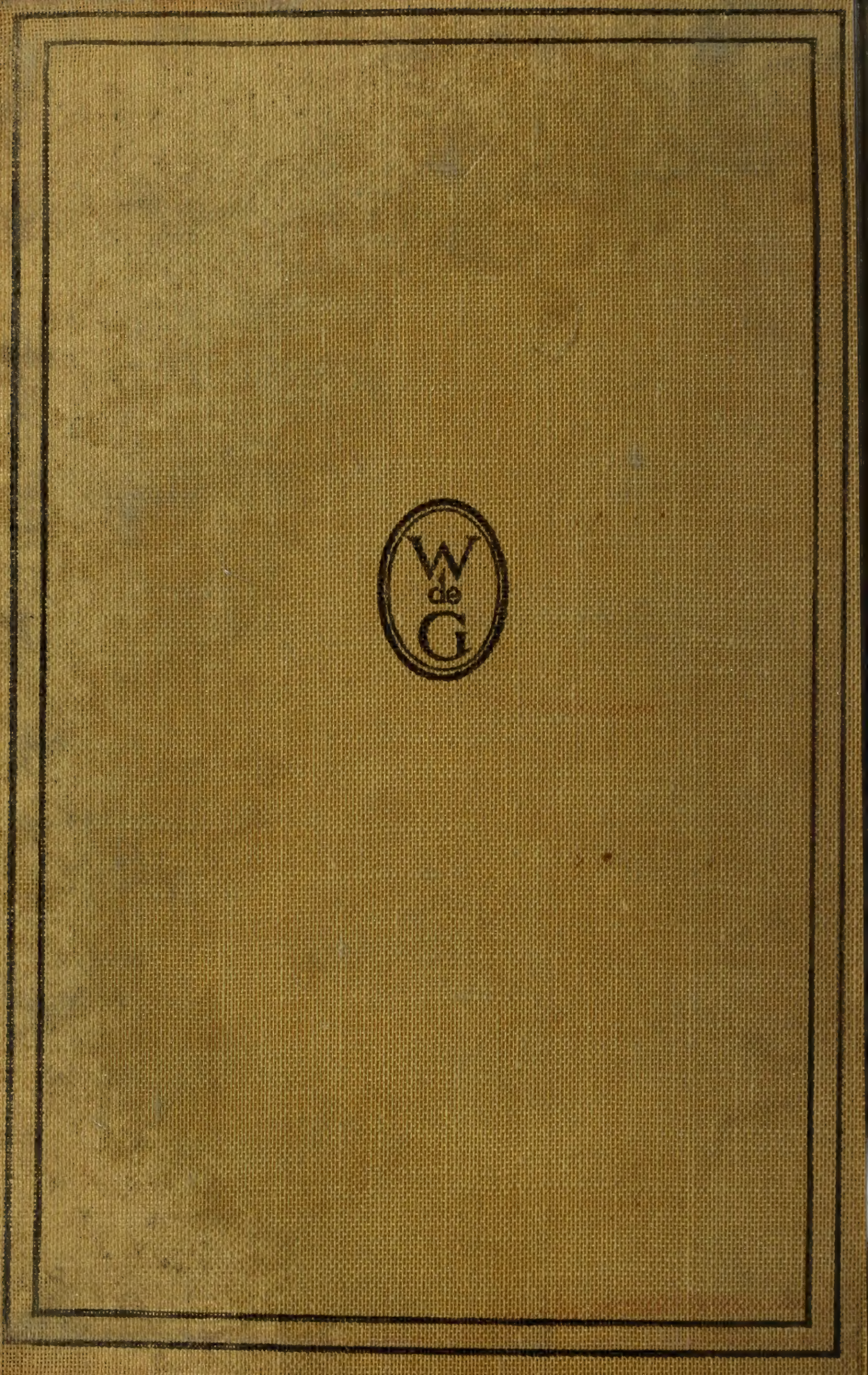
einen litaneiartigen Charakter auf. Überhaupt spielt ein je allen Strophen eines Gedichtes gemeinsamer Kehrvers eine Hauptrolle. Der Inhalt sinkt nicht selten zu denkbar größter Nüchternheit herab. Das Bedeutendste sind noch die „Theotokia" oder Gottesmuttergesänge, deren im Gottesdienst eine hervorragende Stelle einnehmendes Korpus nach Texten für die einzelnen Tage der Woche geordnet ist. Ihr Inhalt ist wenigstens zuweilen wirklich schwungvoll und berührt sich enge mit dem Geiste griechischer und namentlich syrischer Mariendichtung, während die Wiederkehr einer Refrainstrophe je nach einer gewissen Reihe von Hauptstrophen an den Aufbau saïdischer Lieder erinnert.

Nachtrag.

Zu S. 96 Z. 8: Den erwähnten kleineren historischen Texten ist nunmehr noch die um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert entstandene literaturgeschichtlich wertvolle Schrift eines Nestorianers Barḥadhbĕšabbâ über „die Gründung der Schulen" beizufügen.

Register.

Aus der Einleitung ist nur unmittelbar literaturgeschichtlich Wichtiges berücksichtigt. Die Stelle, an welcher die Lebensdaten eines Schriftstellers angeführt sind, ist mit * bezeichnet.


W de G